



Pensar lo social

Pluralismo teórico en América Latina

Sergio Tonkonoff

[Editor]

Prólogo de Gina Zabludovsky



CLACSO

Pensar lo social

Pluralismo teórico en
América Latina

Sergio Tonkonoff
[Editor]

Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina.

Sergio Tonkonoff

Editor

Clacso Ediciones 2018

Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo

ISBN 978-987-42-6759-7

Clacso Ediciones

Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo

Buenos Aires.- 1ª edición: Enero de 2018

Corrección general: Pluriverso Ediciones, Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo

Diagramación general y maquetación: Ramiro Acevedo

Diseño de tapa: Ramiro Acevedo

Imagen de tapa: Aopsan - Freepik.com

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes.

Índice

Teoría, pluralismo y comunidad. Prefacio a un intercambio de dones.	11
<i>Sergio Tonkonoff (UBA / CONICET)</i>	
A manera de prólogo: los pensadores clásicos y contemporáneos en la teoría social en América Latina	15
<i>Gina Zabudovsky Kuper (UNAM)</i>	
Contra Parsons, Bolívar Echeverría. Significados de la tesis principal de Max Weber	25
<i>Esteban Vernik (UBA/CONICET)</i>	
Un marxismo para los movimientos sociales o hacia una teoría crítica de la modernidad	39
<i>Facundo Nahuel Martín (UBA/CONICET)</i>	
La esencia humana y el proletariado en los jóvenes Marx y Engels. Apuntes para una historia conceptual	59
<i>Iván Kitay (UBA/UNQ)</i>	
Vida e Obra do Amor em Max Weber	77
<i>Leonardo José Ostronoff (FESPSP)</i>	
Sobre los orígenes de la Sociología: comercio, industria, guerra y paz en Benjamin Constant	93
<i>Pablo Bonavena (UBA-IIGG)</i>	

La crítica marxiana al derecho y la conexión Babeuf: ¿Un problema de historia intelectual o de conceptos?	111
<i>Facundo C. Rocca (UNSAM/CONICET)</i>	
La comprensión de la sociedad desde la teoría sociológica de sistemas	131
<i>Marcelo Arnold-Cathalifaud (UCHILE)</i>	
Filosofía de la praxis, pragmatismo, teoría crítica	145
<i>Pasquale Serra (UNISA - CRS de Roma, Italia)</i>	
Reflexiones en torno a la crítica foucaulteana del saber. Hacia una epistemo-ontología-política de las ciencias humanas	155
<i>Iván Gabriel Dalmau (UNSAM/ UBA/CONICET)</i>	
Os limites e possibilidade da compreensão como recurso metodológico nas Ciências Sociais, conforme a perspectiva de Habermas.	175
<i>José Geraldo A. B. Poker (UNESP)</i>	
El «décalage» como figura althusseriana de la diferencia	193
<i>Esteban Domínguez (UNR)</i>	
Para una crítica de/con las imágenes: unidad y movimiento en G. Deleuze	207
<i>Lucía Wegelin (UBA)</i>	
Indagando los recorridos teóricos y metodológicos de Bourdieu y Foucault hacia una ontología de la relación	223
<i>Federico Luis Abiuso (UBA-IIGG) y Matías Alberto Alcántara (FSOC-UBA)</i>	

¿Qué Marx(ismo) el del posmarxismo? Sobre la presencia de Marx en la obra de Laclau <i>Javier Waiman (UNQ/CONICET)</i>	241
El espectro del liberalismo. Hegemonía, ontología y Democracia radical en la obra de E. Laclau <i>Agustín Mendez (UBA)</i>	261
Aportes para la comprensión de las organizaciones populares desde la perspectiva de Bourdieu <i>María Magdalena Tosoni (UNCuyo)</i>	283
Causalidade e determinação na teoria dos campo de Bourdieu. <i>Juliana Closes Miraldi (UNICAMP)</i>	303
Trabajar prácticas y representaciones. Una propuesta desde Pierre Bourdieu. <i>María Griselda Henríquez (UNSJ)</i>	319
Empero lo social: el filósofo del presente en Derrida <i>Ricardo Viscardi (UdelaR)</i>	333
La comunicación y el encuentro: elementos para una ontología materialista de la comunicación en las lecturas recientes de Spinoza <i>Sebastián Touza (UNCuyo)</i>	351
La pregunta por la distinción social en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu y la sociología figuracional de Norbert Elias <i>Pablo Nahuel di Napoli (UBA)</i>	367

A trajetória sociobiográfica e o processo de educação intelectual de Pierre Bourdieu (1930-2002): entre o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty	385
<i>Charles Da Fonseca Lucas (UNICAMP)</i>	
En busca del actor en la teoría del actor red	399
<i>María de los Ángeles Pozas (COLMEX)</i>	
Una lectura dialéctica de Ernesto Laclau	417
<i>Pablo Andrés Castagno (UNLaM)</i>	
Justiça social e a bidimensionalidade da divisão social na teoria de Nancy Fraser	437
<i>Beatriz de Paula Silva Ribas (UFPI)</i>	
Os fundamentos teológicos da questão social	447
<i>Cleber Ranieri Ribas de Almeida (USP/UFPI)</i>	
Palabras contra la muerte. Violencia, poder y comunidad en el pensamiento de Elias Canetti	465
<i>Pedro Cerruti (UBA-IIGG/CONICET)</i>	
El abordaje del Poder en Lukes, Bourdieu y Giddens. Un vínculo social complejo.	479
<i>Luis Ernesto Blacha (UNQ/CONICET)</i>	
Vigencia del pensamiento de Sándor Ferenczi. Aportes a la concepción del poder en mutualidad.	497
<i>Ana Inés Heras Monner Sans (UNSAM/CONICET)</i>	

Michel Foucault y la persistencia de la crítica. Nietzsche, Kant, Sócrates	519
<i>Claudio Véliz (UBA/UNDAV)</i>	
Algunas palabras sobre la cuestión de lo común desde el psicoanálisis lacaniano.	537
<i>Diego Sadrinas (UBA-IIGG/CONICET)</i>	

Teoría, pluralismo y comunidad.

Prefacio a un intercambio de dones.

Sergio Tonkonoff (UBA / CONICET)

Los agradecimientos en un libro suelen ser tomados como simples actos de cortesía o, incluso, como meras formalidades –aún cuando se los tenga por sinceros. Se trata de párrafos siempre bien recibidos pero rápidamente desatendidos en favor de cuestiones consideradas más importantes o sustantivas. Creo que ese no podría ser el caso aquí. Sobre todo si se tiene en cuenta uno de los rasgos más notables de la multitud de acciones que dieron lugar a la publicación de este volumen colectivo: su gratuidad.

La gratuidad es un rasgo estructural de este libro. Uno acerca del cual no podemos –y no debiéramos– ocultar nuestro orgullo. Se trata de una obra que ha sido realizada gratuitamente por todas las personas que participaron en su elaboración (y fueron muchas). Tuvo su origen en el I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, que fue gratuito. Su acceso en línea también lo es.

Claro que se desconfía de lo gratuito. Lo que no cuesta dinero está ciertamente depreciado para las sensibilidades que la cultura de consumo contemporánea estructura. El sentido común tramado por esa cultura es, no haría falta recordarlo, mercantilista. Uno que recela de la calidad de lo gratuito (será a priori dudosa), de sus intenciones (las habrá ocultas), y de sus consecuencias (qué se obtendrá a cambio). En definitiva, ¿qué tanto puede valer lo que no cuesta dinero? Desconfían los mercados –editoriales, académicos, científicos, publicitarios– de la gratuidad de cualquier cosa. Sobre todo de aquello que remite a sus aéreas de competencia. Desconfía también la sensibilidad que les corresponde. Y hacen bien en desconfiar.

Hacen bien porque lo gratuito, cuando no es producido como propaganda en el marco de relaciones mercantiles, lleva casi siempre consigo el germen de otros sentidos comunes y otras sensibilidades. Suele establecer, además, en la práctica, otro tipo de relaciones sociales. En ambos sentidos, este libro resulta ejemplar. Corresponde al lector un juicio específico sobre sus contenidos. Este prefacio cumple sólo en señalar que hay aquí un don, y que lo que se da es el producto de un esfuerzo sostenido y no remunerado en ninguno de sus segmentos productivos –escritura, corrección, edición, publicación en línea.

Pero qué descaro –podrá decirse naturalmente–, qué mal gusto. ¿No era esto un don acaso? Los regalos no se enrostran, qué queda de la generosidad si no.

Sea. Pero esta reacción natural ¿no será, ante todo, una consecuencia de nuestra propia incompreensión acerca de lo que es un don? Y, además, ¿no resulta una reacción netamente funcional a la lógica mercantil vigente y sus cadenas de de oro? El delicado disgusto ante la declaración pública de un don parece participar de la siguiente tenaza: lo que se da gratuitamente, o bien es sospechado de espurio, falto de esfuerzo y de rigor; o bien, cuando se lo acepta como honrado, esforzado y meritorio, está censurado para obtener reconocimiento (social, cultural y político). Se recela del don gratuito que se afirma sobre sí mismo y, al mismo tiempo, se confía casi ciegamente en lo que se ofrece sólo a cambio de dinero: como si se asumiera a priori que, si hay que pagarlo, algo valioso tendrá. De este modo se castiga el orgullo de la generosidad y se premia la mercantilización naturalizada –tanto como el espectáculo que habitualmente la acompaña.

Pero la gratuidad de este libro no se limita al registro económico. Se trata de un libro hecho *ad honorem*. Es decir, realizado sin pecunia y por o para el honor. Lo que significa: hecho porque sí, sin necesidad y desinteresadamente; hecho por la sola voluntad de hacerlo y de darlo, sin pedir nada a cambio. Se trata pues de un gesto público, tan modesto como definido. Gesto que consiste en ofrecer a otros, por que sí y por nada, el esfuerzo realizado.

Pero hay más: este es un libro de dones múltiples. En el proceso de su hechura muchos hemos dado porque sí y, a su vez, recibimos lo que otros nos dieron del mismo modo. Hay aquí un intercambio de dones. Hay entonces un esbozo o, si se me permite, un conato de comunidad. Este intercambio comunitario ahora se ofrece a quienes podrán sumarse, a través de su lectura, a este movimiento o vibración en común. Podrán además, si así lo desean, devolver algo de lo recibido, en forma de conversación, escritura o simple agradecimiento.

Por todo esto estamos –al menos para quien escribe este prefacio– ante un libro cabalmente político. Sucede que una obra comunitaria, hecha *ad honorem* y pasible de ser descargada sin costo alguno, es un gesto desinteresado pero no por eso es inocente, ni tampoco inocuo. Este libro muestra, en acto, que la discusión, producción y distribución de saberes rigurosos, públicos y gratuitos es posible. Muestra que no es preciso estar absolutamente sujetos a la lógica de los mercados para hacer y dar algo que valga la pena. En este sentido se trata de un libro estrictamen-

te “interesado”: interesado en que se reconozca no a las personas, sino al gesto y la modalidad; interesado, también, en la diseminación de su modelo.

El otro rasgo estructural que este libro comporta es su apuesta por la teoría social. Apuesta que cobra su dimensión real cuando es colocada en el contexto específico en el que se juega. Es decir, el contexto configurado por las prácticas prevalentes en las ciencias sociales y las humanidades de las universidades y los sistemas científicos latinoamericanos. Dicho contexto se encuentra marcado, en mi opinión, por al menos dos características cruciales: un cierto respeto por la teoría social cuando se la enseña y se la aplica, y una cierta desconfianza cuando se la quiere convertir en objeto propio de investigación y reflexión.

O puesto en otros términos: confrontados con teoría social no nos permitimos pasar de su reproducción en las aulas y en las investigaciones empíricas, a su producción “en los papeles”. Por lo general, una serie interminable de prejuiciosas objeciones viene a precipitarse ante la posibilidad de investigar y desarrollar sistemas de ideas y conceptos en América Latina. Existe, institucionalizada, una suspicacia contumaz en lo que refiere a nuestra propia capacidad de producción teórica. Suspicion que, no importa cuántas pruebas en contra acumule, se mantiene inconvencible (contumaz es quien persiste en el error).

A cambio, la teoría social que se enseña es, sobre todo, aquella que ha sido producida en otras latitudes –o para ser menos elípticos, aquella que ha sido producida sobre todo en Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Lo mismo vale para los marcos teóricos con los que se llevan adelante las investigaciones empíricas. Y lo mismo vale para la relativamente escasa investigación propiamente teórica que tiene lugar entre nosotros.

Creo que hay muy buenas razones epistemológicas para dudar de los beneficios que pueda traernos esta férrea división internacional del trabajo intelectual –producción en el centro, reproducción y aplicación en la periferia. Creo que hay muy buenas razones políticas también. Pero aún sin apelar ni a unas ni a otras, puesto que no es éste el lugar, podemos simplemente reivindicar el derecho a pensar por nosotros mismos, y a trabajar para ampliar los espacios institucionales que permitan el desarrollo de una imaginación teórica y unos conceptos propios.

Este libro se orienta en esa dirección. Se trata de un libro que permite, entre otras cosas, acercarse a la mayor parte de los desarrollos, las tendencias y los intereses teóricos que ocupan actualmente a los científicos sociales en América Latina. Es un mapa capaz de mostrar mucho de lo que se está haciendo en el campo de la teoría social, y capaz también de mostrar mucho de lo que queda por hacer. Uno de los rasgos más notables de este mapa es su pluralidad. Se constata aquí que las más diversas tradiciones de pensamiento transitan por nuestro continente, y que son reelaboradas por nuevas lecturas de un modo tan vital como riguroso y consistente. Queda por saber si este pluralismo existente se irá todavía ampliando, si llegará a albergar más cabalmente tradiciones no tradicionales de pensamiento. Es decir, si podrá abrirse con más fuerza a un diá-

logo con puntos de vista sobre lo social, lo político y lo cultural provenientes de las epistemes no occidentales, o no completamente occidentales, que habitan el sur global.

Todo esto para decir que estamos orgullosos y agradecidos de publicar los resultados de un encuentro y un esfuerzo colectivos. Publicación que entendemos como el espacio de un intercambio de dones que apuestan por el desarrollo pluralista de la teoría social en y desde América Latina. Tal vez no hubiera sido necesario decir más que esto, y simplemente recomendar su lectura. Recomendarla sin tanto preámbulo, como cuando un amigo recomienda a otro algo que le ha hecho bien, que lo ha estimulado y nutrido. Sin embargo, dado el contexto, tanto general como específico, en el que este libro fue producido, creímos apropiadas algunas palabras que intenten aclarar –a otros y a nosotros mismos– qué clase de apuesta puede ser ésta y qué espíritus pueden animarla.

Sergio Tonkonoff

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil). Actualmente es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Es Profesor a cargo de las materias Teorías Sociales Estructuralistas y Postestructuralistas y Psicología Social de la Carrera de Sociología de Facultad de Ciencias Sociales de Universidad de Buenos Aires. Es director de *Diferencia(s)*. Revista de Teoría Social Contemporánea. Entre sus últimos trabajos se cuentan la edición del libro *La Pregunta por la Violencia -Pluriverso - 2017* y la autoría del libro *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution - Palgrave Macmillan- NY, 2017*.

A manera de prólogo: los pensadores clásicos y contemporáneos en la teoría social en América Latina

Gina Zabłudovsky Kuper (UNAM)

Sobre las nociones de teoría social

¿Qué es la teoría social y cómo debe ser concebida? Si de acuerdo con J. Alexander tomamos en cuenta los diferentes componentes del proceso científico que van de los hechos a los niveles más abstractos, podríamos considerar que la teoría se ocupa de las presuposiciones generales, las orientaciones ideológicas y los modelos de pensamiento que se sitúan en uno de los extremos de la línea de continuidad del quehacer científico, mientras que, en el otro se encuentran las observaciones directas de la realidad.¹

Esta definición puede complementarse con la que hemos asumido en trabajos previos, que considera como teóricas a aquellas formulaciones de alto nivel de generalidad con un aparato de relaciones entre categorías y conceptos que brindan un marco de referencia para estudiar la rea-

[1] Alexander, Jeffrey C. *Twenty lectures: sociological theory since World War II*. Columbia University Press, 1987 USA; Zabłudovsky, Gina, "Teoría, desarrollo conceptual y ciencias sociales en México: las publicaciones del Instituto de Investigaciones Sociales." En *Teoría e Historia de la Sociología en México: nuevos enfoques y prácticas*. Laura Moya y Margarita Olvera (Coord), UAM- A México, 2015. Zabłudovsky Kuper, Gina. "El Debate Conceptual Y Las "Teorías de Alcance Intermedio": A Propósito de la Sociología en México." *Acta Sociológica* 59.

alidad social a partir de una perspectiva epistemológica propia que incluye criterios de objetividad y validez científica².

Sin embargo, lejos de existir un acuerdo en torno al tema, el término teoría remite a un contenido polisémico donde existe una compleja y a veces confusa pluralidad sobre cuál es su papel y cómo debe de ser definida³. Como lo he señalado en diversos estudios,⁴ la presunta separación entre los textos teóricos y los que no lo son es en gran medida cuestionable. En la práctica académica muchos de los estudios considerados como "empíricos" parten de presuposiciones generales y/o suelen hacer importantes aportaciones el terreno teórico-conceptual que no siempre son visualizadas como tales.

Dada la diversidad de las interpretaciones en torno a lo que debe ser considerado como teoría social, considero que los diferentes estudios que integran este libro constituyen una muestra de lo que se entiende por teoría en un sector de la comunidad académica en América Latina. Por estas razones he decidido aprovechar la invitación a prologarlo, para analizar la noción de teoría que se desprende de los propios trabajos que el coordinador de este tomo presenta como resultado del I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, llevado a cabo en Buenas Aires Argentina del 29 al 31 de agosto del 2015.

El análisis de los contenidos de los diversos capítulos muestra que, en términos generales, prevalece una concepción de la teoría que gira en torno a la re-apropiación o reinterpretación de los planteamientos de pensadores clásicos y contemporáneos que tienen un status privilegiado dentro de las comunidades científicas, debido a que sus contribuciones son reconocidas como fundacionales o paradigmáticas.

Desde este marco general, a continuación se sintetizan algunos ejes que dan cuenta de las diferentes concepciones de teoría en el presente libro.

[2] Gina Zabludovsky, *Sociología y política: el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, México, 1995.

[3] Consúltase al respecto Abendt, Gabriel, "The Meaning of Theory", *Sociological Theory*, Vol 26 núm. 2 .June 2008; Zavala Pelayo, Edgar; "Teorías, teorizaciones, tiempo y contextos: un esquema conceptual para analizar teorías sociológicas y lo que hay detrás." *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIX, núm. 85, enero-abril, El Colegio de México p, 2011, pp. 33-59.

[4] Zabludovsky, Gina, *Sociología y política: el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa UNAM, México. 2002; Teoría, desarrollo conceptual y ciencias sociales en México; las publicaciones del IIS-UNAM", en Moya y Olvera, *Teoría e Historia de la Sociología en México: Nuevos enfoques y prácticas*; Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México, 2015.

1. La teoría social como reinterpretación y rescate de autores y corrientes fundacionales o paradigmáticas: clásicos y contemporáneos.

Como se sabe, en las disciplinas sociales la referencia constante a los pensadores fundacionales ha sido primordial para sentar las bases de un conjunto de prácticas vinculadas con el quehacer científico que se fundamentan en diversas concepciones epistemológicas y metodológicas.

En la medida en que los clásicos han adquirido cierto carácter "canónico" ⁵ a partir de su recuperación diferenciada, los científicos sociales suelen reconocerse como herederos o críticos de las distintas tradiciones que justifican el punto de partida de sus investigaciones. Asimismo, la apropiación y re-apropiación continua de las obras clásicas ha sentado las bases de un lenguaje común que permite analizar y exponer nuestros hallazgos y entender nuestras coincidencias y diferencias⁶.

Si de una forma que no deja de ser arbitraria, consideramos como clásicos a aquellos pensadores que escribieron gran parte de su obra con anterioridad a la Primera Guerra Mundial, el análisis de los textos de la presente compilación muestra que el autor que tiene más peso es sin duda Karl Marx quien, junto con Friedrich Engels, es el sustento de muchas de las contribuciones de este libro (Kitay; Martin; Rocca; Waiman)

Desde ésta perspectiva, algunos textos reflexionan sobre categorías ampliamente conocidas dentro de la tradición marxista, como lo son las relaciones entre estructura y superestructura (Domínguez) y el concepto de proletariado (Kitay). Otras contribuciones abordan aspectos menos estudiados como los vínculos entre la penalidad y las relaciones económicas (Abiuso)

Además de Marx, de una forma mucho menos frecuente dentro la tradición del pensamiento clásico, el libro incluye algunos trabajos que se concentran en las aportaciones de Max Weber. En el primero de ellos, Esteban Vernik critica las traducciones e interpretaciones de Talcott Parsons y las contrapone con las lecturas -que a su juicio son mucho más adecuadas- llevadas a cabo por Bolívar Echeverría desde América Latina. En el segundo, Leonardo José Ostronoff analiza las

[5] A juicio de Connell, la teoría social ha adquirido un carácter "canónico", en el sentido literario de la palabra, ya que suele construir su discurso a partir de un conjunto identificable de textos cuyas "interpretaciones y reinterpretaciones definen el campo" y se constituyen como punto de partida para disciplinas como la ciencia política y la sociología. Connell, Robert William, "Why Is Classical Theory Classical? 1." *American Journal of Sociology* 102.6 (1997): 1511-1557. Consultar también de Sugarman, Barry. *Sociology*. Heinemann, Londres, 1968 p. 84.

[6] Véase, Alexander, Jeffrey C. The centrality of the classics. *Social Theory today*, Giddens y Turner ed. 1987, p. 11-57., Zabludovsky, Gina, "Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológicas. Entrevista con Jeffrey Alexander", en Zabludovsky, Gina, *Sociología y Política, el debate clásico y contemporáneo*, pp. 279-290; Alexander, Jeffrey C. The Centrality of the Classics. *Social Theory today*, 1987, p. 11-57.

nociones de amor erótico de Max Weber como un área de la vida social donde los individuos pueden escapar a los procesos de racionalización del mundo.

Además de Marx y Weber, de forma menos frecuente, otros trabajos incluyen referencia a pensadores de etapas anteriores, como Saint Simon, (Méndez), Benjamin Constant (Bonavena), Sándor Ferenczi (Heras). Además, en forma más aislada, en algunos artículos se hacen referencias a Durkheim (Poker) y autores más identificados con la ciencia política, como Montesquieu y Tocqueville (Bonavena).

Una de las prácticas más recurrentes en el desarrollo de la teoría consiste en comparar el pensamiento producido en etapas anteriores con tesis de autores más recientes en un continuo ir y venir entre el pensamiento clásico y el contemporáneo.

Desde la corriente del materialismo histórico, en el libro se encuentran contribuciones sobre el vuelco a la tradición marxista en el pensamiento de Althusser (Domínguez); la recuperación de las categorías marxistas en Laclau (Waiman) y Acha (Martin), las tesis desarrolladas por Gramsci (Serra) y el análisis del pensamiento de los autores(as) posmarxistas como Ch. Mouffe (Castagno; Waiman).

Otros textos giran en torno a las contribuciones particulares de autores que suelen ser menos conocidos o citados, como es el caso del estudio que Moishe Postone hace a partir de Marx (Martín). Por su parte, Facundo Rocca establece otro tipo de secuencia histórica y muestra la influencia de las nociones de igualdad de Babeuf en la crítica del derecho en el joven Marx.

Apesar de la importancia del marxismo- y de algunos de algunos estudios que abordan el papel del posmarxismo y de la filosofía de la praxis (Méndez, Serra)- la mayoría de los artículos del libro se desarrollan dentro de un discurso propiamente académico que no pretende (de forma prioritaria) incidir en las políticas públicas, en la esfera ética normativa o en la agenda de los movimientos sociales.

Además del diálogo y creciente interpretación de los clásicos, los trabajos incorporan algunas menciones y reflexiones sobre autores que realizaron sus aportaciones más entrado el siglo XX, como Lukács y Adorno (Wegelin); Benjamin, Althusser y Derrida (Ricci) y Elias y Bourdieu (Da Fonseca; Di Napoli)⁷. También encontramos textos que abordan el pensamiento de Foucault (Dalmaut; Veliz) en comparación con el de otros autores (Abiuso y Alcantara; De Fonseca)

En cuanto la influencia de teóricos más actuales, destacan los estudios en torno a la obra de Pierre Bourdieu que, de forma notable, son los que tienen un mayor peso en la presente compilación (Abiuso y Alcantara; Blacha; Closel ; Da Fonseca; Di Napoli; Henriquez; Tosoni)

Dentro de la tradición marxista encontramos reinterpretaciones de las teorías de Althusser (Domínguez), Poulantzas (Waiman) y de autores menos difundidos como Moishe Postone (Mar-

[7] Para mayor información sobre las influencias de Elias en el pensamiento de Bourdieu consúltese; Zabludovsky, Gina, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, FCE, México.

tin). En otros trabajos se abordan las contribuciones de Laclau (Martin; Serra; Waiman) y Lefort (Castagno)

Además de la práctica común de mostrar los puentes entre las corrientes actuales y las que se consideran como sus antecedentes, los trabajos también se caracterizan por desarrollar un discurso a partir de comparaciones entre las tesis de dos o más pensadores que son contemporáneos, como lo hace Blacha al analizar las contribuciones de Lukes, Giddens y Bourdieu.

En cuanto a la importancia de otros autores, hay textos dedicados al pensamiento de Habermas, (Poker), otros que destacan las contribuciones de Deleuze (Abusio; Wegelin,) y uno que tiene como punto de partida la propuesta de la teoría del actor-red en Latour (Pozas).

Sin ser objeto de un artículo o secciones específicas, también encontramos referencias a escritores como Howard Becker (Pozas), Ernest Becker (Ribas de Almeida) Lahire (Kitay), S. Lukes (Blacha), Sloterdijk (Cerruti) y Žižek (Mendez). Asimismo, en algunas secciones se hacen referencias al pensamiento de Norbert Elias y Anthony Giddens (Blacha; Da Fonseca)

La mayoría de los textos compilados en este tomo tienen sus fundamentos en las tesis de autores del sexo masculino que desarrollaron su teoría en Europa, en particular en Francia y Alemania. De hecho, la escritora estadounidense Nancy Fraser es la única mujer cuyas contribuciones son objeto de atención central en el cuerpo de un artículo (Silva). Mientras que la obra de Chantal Mouffe es analizada en algunos trabajos que también reflexionan sobre otros pensadores (Castagno). La influencia que tuvieron algunas mujeres en la obra de autores clásicos sólo es mencionada en el artículo que muestra el peso de las ideas de Flora Tristán en la obra de Marx (Kitay). Por otra parte, a pesar de sus contribuciones a la historia intelectual, el nombre de Marianne Weber sólo aparece mencionada en el contexto de la vida privada de su esposo Max.

2. La importancia de los conceptos en ciencias sociales. El trabajo teórico y la construcción y re-construcción de las categorías de análisis.

De forma frecuente, el análisis de las contribuciones de los pensadores clásicos y contemporáneos tiene como objetivo primordial aportar elementos para una historia y análisis conceptual, que como bien lo apuntan las respectivas contribuciones de Poker y Kitay resultan fundamentales para las ciencias sociales.

De hecho, como lo han señalado algunos trabajos,⁸ debido a las peculiares condiciones del lenguaje de las ciencias sociales cuyo vocabulario suele confundirse con el del habla común, la

[8] Portes, Alejandro, "La sociología en el hemisferio: convergencias pasadas y una nueva agenda de alcance intermedio". En Portes, Alejandro (coord.), *El desarrollo futuro de América Latina. Neoliberalismo, clases socia-*

agenda teórica resulta fundamental para superar las imprecisiones y ambigüedades y apuntalar el trabajo de investigación.

A partir de los recursos propios del lenguaje especializado, el discurso de diferentes disciplinas sociales se yergue sobre un "sistema de conceptos" que permite tener una plataforma común para la comunicación entre expertos y la difusión del conocimiento a un sector más amplio de la población⁹

Por otra parte, en la medida en que los conceptos no son homogéneos y estáticos, su revisión constituye una tarea fundamental para las ciencias sociales¹⁰. Así lo muestran los estudios que analizan algunas categorías centrales de nuestras disciplinas, como las nociones de sociedad (Kitay), igualdad (Rocca) y poder (Blacha; Heras; Veliz).

En congruencia con la notable importancia de la tradición marxista en el presente libro, algunos textos abordan los conceptos más conocidos de esta corriente como los de capitalismo (Martin) y socialismo (Rocca). A partir de la recuperación de las influencias de algunos autores del siglo XX como Laclau, Mouffe y Poulantzas, también se revisan categorías más inclinadas a lo político como "fascismo" y "populismo" (Castagno; Mendez; Waiman).

Entre las aportaciones al análisis conceptual a partir de la perspectiva teórica de Max Weber, José Ostronoff aborda el concepto de racionalidad y Esteban Vernik presenta una lectura crítica de la traducción al español de la metáfora de la burocracia concebida como "jaula de hierro".

Otros trabajos se centran en categorías que se desprenden de corrientes sociológicas y políticas más recientes, como el concepto de imagen en Deleuze (Wegelin) y el de "representaciones sociales" en Bourdieu y Moscovici (Henriquez). Otro tipo de categorías como la de "patriarcado" y "género" son analizadas por Nahuel Martin, mientras que en un interesante trabajo Pablo di Na-

les y transnacionalismo. Bogotá, ILSA, 2004, pp. 113-146; Zabludovsky, Gina, 2015 "Teoría, desarrollo conceptual y ciencias sociales en México: las publicaciones del IIS." En, *Teoría e Historia de la Sociología en México*.

[9] María Teresa de Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, Barcelona, Antártida/Emuréis, 1993; Giovanni Sartori, "¿Hacia dónde va la Política?", *Revista Política y Gobierno*, México, CIDE, vol. 11, núm. 2, 2004, pp. 349-354; Eduardo Torres Espinosa, "Introducción", en Eduardo Torres y Juan de Dios Pineda Guadarrama (coord.), *Reforma institucional en México. Avances y asignaturas pendientes*, México, UNAM, 2009; Eugen Wüster, *Introducción a la teoría general de la terminología y a la lexicografía terminológica*, Barcelona, UIA, 1998; Zabludovsky, Gina "Teoría, desarrollo conceptual y ciencias sociales en México: las publicaciones del IIS." en *Teoría e Historia de la Sociología en México: nuevos enfoques y prácticas*. Moya y Olvera Coordinadoras, UAM- A México, 2015.

[10] Luis Felipe Estrada Carreón, "Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplinaria. La banalización de un concepto", en Luis Felipe Estrada, Mauricio Pilatowsky y Alejandra Velázquez (coords.), *La indisciplina del saber: la multidisciplinaria en debate*, México, UNAM, 2010, pp. 36-37; Weber Max, "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política social" en *Ensayos de Metodología sociológica*, Amorrortu, 1978.

poli profundiza en los conceptos de diferenciación social y de distinción a partir de las propuestas de Elías y Bourdieu¹¹.

Algunos estudios desarrollan otro tipo de análisis teórico-conceptual que se inscribe en los marcos epistemológicos o teórico-metodológicos de diversas corrientes y/o autores como los preceptos de la "filosofía de la praxis" (Serra); el concepto de totalidad en Benjamin, Althusser y Derrida, (Ricci); el sentido de la dialéctica en Laclau (Castagno), el papel de las "afinidades electivas" en Max Weber (Vernik), cuestiones relacionadas con la aproximación de las ciencias sociales a la comprensión y la hermenéutica (Poker), y textos que hacen aportaciones a la teoría de sistemas (Arnold)

La importancia de la perspectiva relacional en la sociología es desarrollada en varios artículos que recuperan las teorías de pensadores como Elias, Foucault y Bourdieu (Abiuso y Alcántara; Di Napoli, Henriquez; Tosoni,), con especial atención al peso de la dimensión simbólica en los conceptos de habitus y campus en la obra de éste último autor (Blacha; Closel; Da Fonseca). .

Perspectivas de análisis y disciplinas de conocimiento.

A partir de los argumentos hasta ahora expuestos, podríamos afirmar que la concepción de la teoría que se desprende de este libro responde a lo que G. Ritzer considera como metateoría a partir de la perspectiva que se ha definido como "intelectual-interna", en la cual se destaca el propio discurso científico y en el análisis de textos sin hacer demasiadas referencias a las circunstancias biográficas históricas y las condiciones comunitarias y políticas, en las que éstos fueron producidos¹².

En este sentido, parecería que la mayoría de los autores(as), tienen una concepción de la teoría que se aleja de lo que se podría considerar como una historia intelectual. Sin embargo, también encontramos trabajos que desarrollan un análisis sobre las circunstancias biográficas contextuales de la producción de una obra (Rocca); las relaciones de Marx con la Gaceta Renana

[11] Para más información sobre la influencia de Norbert Elías en Bourdieu consúltese el texto, Zabudovsky, Gina, *Norbert Elías y los problemas de la sociología*.

[12] Ritzer, George, "The rise of micro-sociological theory", en *Sociological Theory*, 3, 1985; Ritzer, George, "Sociological metatheory: a defense of a subfield by a delination of its parameters", en *Sociological Theory*, 6, 1988; Ritzer, George, "Metatheory in sociology", en *Metatheorizing, key issues of sociological theory*, Sage Publications, Londres, 1992; Zabudovsky, Gina, "Metateoría y sociología: el debate contemporáneo", en *Sociedad*, núm. 7, Argentina, Universidad de Buenos Aires, noviembre de 1995, pp. 113-131; Zabudovsky, Gina, "La propuesta metateórica y su validez para el estudio de la sociología en México", en *Estudios de teoría e historia de la Sociología en México*, Leal y Fernández Juan Felipe, Andrade Carreño Alfredo y Girola Molina Lidia (coord.), México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1995, 227-268. Consúltese también el trabajo sobre el tema incluido en el segundo tomo de la presente compilación.

(Kitay): los detalles de la vida privada de Weber (Ostronoff); la importancia de la identidad judeo-polaca de Ferenzi (Heras) y las condiciones particulares del nacionalsocialismo con relación a la escritura de "Masa y Poder" de Canneti (Cerruti). Entre los escasos estudios que correlacionan el análisis y la re-interpretación de los conceptos con los cambios históricos de largo aliento, destaca el interesante trabajo de Ribas de Almeida, sobre el proceso de secularización.

Como se ha observado en el presente análisis, la concepción de teoría que se desprende de este libro se desarrolla fundamentalmente en el nivel del discurso abstracto y no incluye su aplicación al análisis de casos concretos. La excepción a esta tendencia está representada en el estudio de Magdalena Tosoni, quien –a partir de los planteamientos sobre los "intercambio simbólicos" de Bourdieu- utiliza el concepto de "habitus clientelar" como marco interpretativo para el análisis de organizaciones populares en un espacio específico.

En términos disciplinarios, la concepción de la teoría social en los distintos trabajos responde a las orientaciones propias de la sociología, la ciencia política y la filosofía.

Lo anterior es coherente con el perfil profesional de los autores(as) y el hecho de que como lo han señalado varios estudios, resulta difícil analizar la sociedad haciendo a un lado las tesis filosóficas. En el terreno de la construcción teórica, la filosófica y las ciencias sociales ha sido en gran medida inseparables¹³. A juicio de Randall Collins, el entrelazamiento entre estas disciplinas no sólo responde a una cuestión genealógica, sino también a la temática que abordan y el hecho de que, en una inversión de la relación inicial, ahora la filosofía también es objeto de investigación sociológica.¹⁴

Esta íntima relación se evidencia en varios trabajos del libro como el que alude a las influencias de Feuerbach en el pensamiento marxista (Kitay); las de Nietzsche en la tesis de Max Weber (Vernik) y Michel Foucault (Veliz); y las continuas referencias a Kant y Adorno en las obras de Deleuze (Wegelin). Otros trabajos se centran en aportaciones de filósofos contemporáneos como Derrida (Viscardi) y Deleuze (Souza).

Más allá de la filosofía y sus relaciones con la teoría social de corte sociológico y político, las teorías identificadas con otras disciplinas no parecen tener una presencia importante en este libro. Son escasos los trabajos que analizan las contribuciones de la psicología a partir de autores como Freud (Cerruti); y Lacan (Sadrinas) y sólo se encuentra un texto que se desarrolla en el ámbito de la antropología (Da Fonseca).

[13] Bunge, Mario. *La relación entre la sociología y la filosofía*. Vol. 1. EDAF, 2000. P 26. Por su parte, Peter Winch habla de un conflicto entre la filosofía y las ciencias sociales, en la medida en que estas últimas no se han sabido diferenciar. Winch, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge, 1990. P. 1.

[14] Collins, R. "Sociology and Philosophy", en C. Calhoun and C. Rojek, *The SAGE Handbook of Sociology*, 1st, SAGE, pp. 61.

Con relación a las expresiones artísticas, son pocos los estudios que analizan los vínculos entre la teoría social y la literatura como lo hace Ostronoff al tratar la influencia de Goethe en el pensamiento de Max Weber y Cerruti al analizar la estrecha relación entre el diagnóstico social y en ensayo literario en el caso específico de Elías Canneti. En el texto escrito por Touza se incorporan algunas reflexiones sobre el quehacer poético, mientras que en el de Wegelin se incluyen referencias a la cinematografía.

Perfil de los autores(as)

Como ya se ha señalado, el perfil profesional de los autores está más inclinado a la sociología, la ciencia política y a la filosofía que a otras disciplinas (en áreas como la comunicación sólo encontramos el trabajo de Touza).

En consonancia con la escasa presencia del pensamiento de mujeres al que se ha hecho referencia previa, en este tomo, las voces femeninas son claramente minoritarias (ni siquiera alcanzan un 20%) lo cual podría sugerir que, a pesar de la importante presencia numérica de las mujeres en las disciplinas sociales, el campo de desarrollo de la teoría social es prioritariamente masculino.

El libro presenta un abanico amplio de autores(as) pertenecientes a distintas generaciones tanto a académicos (as) consolidados(as) como a estudiantes en formación. A pesar de que algunos (as) de ellos parecen estar integrados en grupos de trabajo, con excepción de un texto, todos los estudios son de autoría única lo cual ratifica un estilo de producción y de difusión que es propio de las ciencias sociales y que contrasta con el de las "ciencias duras" donde los grupos de investigación publican prioritariamente en revistas y firman de forma colectiva sus trabajos encabezados por el líder principal.

En cuanto al origen y adscripción de los autores (as) puesto que el congreso se realizó en Buenos Aires no sorprende que la gran mayoría de los 32 trabajos son de autoría de académicos(as) adscritos a instituciones de Argentina, sólo encontramos tres radicados en Brasil y cuatro en otros países (Chile, Italia México, y Uruguay) Como cierre, expreso mi beneplácito ante la presente publicación, felicito a los organizadores del Primer Congreso Latinoamericano de Teoría Social, cuya convocatoria abierta nos han permitido fortalecer nuestros vínculos académicos y brindar un nuevo aliento al pensamiento de la región. Seguramente esta publicación también contribuirá a darle una mayor resonancia a nuestras tareas, y propiciar que los encuentros futuros sean atendidos por una mayor gama de académico(as) con voces provenientes de distintas perspectivas teóricas y latitudes geográficas que logren incorporar en sus presentaciones una mayor diversidad de acordes y escalas temáticas.

Gina Zabudovsky Kuper

Doctora en sociología y profesora de tiempo completo en la UNAM, Sus áreas de investigación son la historia de la sociología en México, las mujeres en cargos de dirección, las organizaciones empresariales y la teoría sociológica clásica y contemporánea. Es autora de numerosos artículos y de más de quince libros .Entre ellos:La dominación patrimonial en la obra de Max Weber (FCE, 1989) Patrimonialismo y Modernización (FCE, 1993); Sociología y política el debate clásico y contemporáneo (MA Porrúa UNAM; UNAM, 1995 y 2002) Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología (FCE 2007 y 2008) Intelectuales y burocracia(UNAM- Antrhopos, 2009) y Modernidad y globalización (2010) Además ha coordinado publicaciones colectivas como La sociedad a través de los clásicos (UNAM), Teoría sociológica y modernidad (Plaza y Valdés, UNAM1998) y Sociología y cambio conceptual (S XXI- UNAM, 2007) Es autora del texto introductorio del libro de N Elias El proceso de civilización y co-autora del estudio introductorio al libro de G SimmelSociología. Estudios sobre las formas de socialización (FCE, 2014).

Contra Parsons, Bolívar Echeverría. Significados de la tesis principal de Max Weber

Esteban Vernik (UBA/CONICET)

Resumen: El artículo busca, desplegar en primer lugar, posibles significados de las figuras utilizadas por Weber para dar cuenta de la alienación característica del capitalismo moderno. Su visión –en gran medida tributaria de Nietzsche y de Marx- nihilista y negativa respecto del desarrollo de la humanidad en su último estadio de desarrollo. En segundo lugar, se señalan componentes de la operación llevada a cabo con éxito por Talcott Parsons, para adaptar la obra weberiana a sus propios lineamientos teóricos, concordantes con el naciente estructural-funcionalismo norteamericano. Finalmente, se contrapone a esa versión, la interpretación de la teoría de Weber ofrecida en los últimos años por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría.

Palabras claves: Max Weber; Alienación; Talcott Parsons; Bolívar Echeverría. / Max Weber; Alienation; Talcott Parsons; Bolívar Echeverría.

I

La “jaula de hierro”, la figura weberiana más célebre, refiere de manera inequívoca al carácter mecanizado que signa la vida de los sujetos en el capitalismo moderno. Refiere a la alienación que surge de la “irracional racionalización” del régimen de vida de las personas. La metáfora es luminosa, aunque nunca fue así pensada por Max Weber. El origen y la difusión de la expresión se

deben a la imaginación del primer traductor al inglés de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el sociólogo norteamericano Talcott Parsons, quien en 1930 emplea "the iron cage" para dar cuenta de la expresión original, "stahlhartes Gehäuse", esto es, algo duro como el acero que al mismo tiempo es orgánico, tibio y envolvente como la parte de afuera de un caracol o el caparazón de una tortuga. Esta deformación de la metáfora de Weber a la que habremos de referirnos, no es la principal desviación en que incurre Parsons en su traducción del texto original. En varios pasajes, su intervención sobre la principal obra de Weber consigue moldearla al punto de asemejarla a los propios desarrollos del estructural funcionalismo del traductor.

II

A partir de su pieza central, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la obra de Max Weber puede caracterizarse como una etnografía de la condición enajenada del hombre moderno, como un tratado acerca de la evolución de la humanidad al momento de acceder a un estadio nunca antes alcanzado. Esta fase del desarrollo de la humanidad se caracteriza por una inaudita pérdida de la espontaneidad y la significación.

Tal como ha indicado Wilhelm Hennis, el interés primordial de Weber no era la comprensión de la forma económica capitalista, sino "del tipo de humanidad requerido para la victoria del capitalismo (ahorrativo) burgués" (Hennis, 1988:153).

Su tesis postula la existencia de una "afinidad electiva" entre determinadas manifestaciones del espíritu protestante y la cultura del capitalismo moderno. Más precisamente, una afinidad interna entre los efectos prácticos de la dirección religiosa calvinista sobre el régimen de vida (*Lebensführung*) de las personas y la participación de las mismas en la actividad capitalista.

Conviene enfatizar que el foco de su análisis está puesto en "la regulación onerosa y minuciosa" que el calvinismo, a diferencia del luteranismo y del catolicismo, ejerció sobre el régimen de vida de las personas. En sus orígenes, este tipo de regulación de la vida se ejerció sobre los creyentes calvinistas, pero posteriormente –cuando los contenidos religiosos se disecaron por efectos de la secularización-, abarcó a la humanidad del capitalismo moderno.

Merecen remarcarse en esta apretada síntesis, dos nociones que gravitan en esta tesis, y cuyo descuido ha sido decisivo para el desplazamiento de su significado original: la expresión "Afinidades electivas" y el concepto de "Régimen de vida" (*Lebensführung*)¹.

En *La ética...* el punto de partida de la investigación Weber está dado por los efectos prácticos que introduce Calvino a partir de su doctrina de la pre-destinación de las almas. Por medio

[1] En el siguiente punto nos referiremos, en una revisión de las traducciones y presentaciones del legado weberiano, a la con frecuencia, omisión de la primera y deslizamiento de la segunda.

de esta invención intelectual, el dominio eclesiástico de los fieles alcanza un giro determinante. A diferencia del dominio cómodo ("que a menudo poseía casi un carácter meramente formal") por parte del catolicismo, el dominio del calvinismo impuso "la forma más insoportable de control eclesiástico del individuo que pueda existir". Así, el argumento de Weber en *La ética...* puede resumirse de la siguiente manera. Según el dogma calvinista de la predestinación, Dios eligió un pequeño segmento de la humanidad para ser bendecidos con su gracia, alcanzando así la bienaventuranza. Estos habrán de salvarse y el resto de la humanidad habrá de ser condenada. Dado el abismo que existe entre la trascendencia de Dios y los condenados de pecados humanos, el *decretum horribile* de Dios, inalterable, es ininteligible al entendimiento humano e incomprensible desde el punto de vista de la justicia humana. "Aplicar criterios de 'justicia' terrena a sus designios soberanos es absurdo y una ofensa a su majestad". Para las generaciones de protestantes que siguieron la "magna consistencia" de esta doctrina, el resultado fue una crisis en torno a la pregunta sin respuesta que los aquejaba: "¿Seré yo uno de los elegidos?, ¿cómo puedo estar seguro de esa elección de Dios?", "¿cómo puedo tener certeza de mi salvación?".

En la indeterminación de su destino, "la patética inhumanidad" de esta doctrina sitúa al creyente en un estado de "inaudito aislamiento interior", sin ningún agente capaz de interceder ante Dios y el más allá. A diferencia del catolicismo, en la doctrina calvinista no existe ningún predicador, ninguna Iglesia ni ninguna técnica mágica sacramental que puedan inducir a la Gracia de Dios. El creyente siente a lo largo de su vida una angustia existencial derivada del problema de la *certitudo salutis*: cómo se puede obtener algún grado o indicio de confianza acerca del estado de gracia de uno. Ante las dudas que esto suscita, el creyente debe aplicarse a una vida consagrada por completo al trabajo y la producción incesante para la gracia de Dios. De esta forma, en todo momento de su vida, en toda acción, el creyente deberá ajustarse a una intensa regulación del régimen de vida. Esto es lo que Weber llama, un "ascetismo intramundano". Un control metódico del régimen de vida. Sólo "el infatigable trabajo profesional" ahuyentaría las dudas y proporcionaría la seguridad del estado de gracia.

Esta es la —así caracterizada por Weber— "ominosa doctrina de la predestinación", que las iglesias reformadas han puesto en práctica entre sus creyentes, consiguiendo así, la aniquilación radical de la espontaneidad del "status naturalis". El dominio de las iglesias reformadas consiguió una racionalización completa del régimen de vida de los fieles, que los llevó por medio de una severa disciplina a consagrarse por completo al trabajo y la producción material de bienes, anulando radicalmente toda posibilidad de disfrute de los mismos. El creyente puritano debe deshacerse de toda dimensión eudemonista o sensual respecto al producto de su trabajo y consagrarse por completo a la producción incesante y al ahorro de riquezas. Por este motivo, la racionalización total de su régimen de vida resulta "irracional" desde el punto de vista de la felicidad del individuo.

Como puede observarse, el sujeto de la doctrina de la predestinación del siglo XVII, disciplinado en su trabajo sin descanso y en el ahorro sin disfrute de los bienes materiales, guarda una

afinidad interna con el “espíritu del capitalismo”. Y se proyecta, en el cuadro evolutivo trazado por Weber, en el sujeto alienado del capitalismo actual, aún habiéndose trocado las antiguas raíces religiosas por el pensamiento utilitario de la virtud profesional. Surge entonces, como heredero de aquella época religiosamente viva, un ethos profesional específicamente burgués, asociado a la racionalización productiva, la máxima especialización y la competencia incesante. Al igual que para el creyente de las máximas de Benjamin Franklin, para quien “la pérdida del tiempo” era el primer y peor de los pecados; para el hombre utilitarista del capitalismo moderno, “el tiempo que abarca la vida es infinitamente corto y valioso, con vistas a ‘consolidar’ la propia profesión” (Weber, en preparación: 68). El tiempo acelerado, la especialización creciente y la competencia profesional componen ahora el espíritu del capitalismo.

A lo largo de su investigación Weber muestra cómo la cultura capitalista moderna -centrada en la racionalización del “régimen de vida” sobre la base de la idea de profesión- surgió a partir del espíritu ascético del protestantismo calvinista. En el sensacional finale del ensayo que venimos desglosando, su autor se sirve del *Fausto* de Goethe y de sus “Años de aprendizaje”, para contraponer a aquella era de “humanidad plena y bella”, los tiempos de hoy en que un “poderoso cosmos del orden económico moderno, vinculado con las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinal (...) determina con extraordinaria coacción el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de ese engranaje” (Weber, en preparación: 82). El capitalismo triunfante, carente ya de una ética religiosa se asienta sobre un fundamento racional mecánico. Para sus individuos, obligados en devenir profesionales, Weber reserva dos figuras de la alienación y el extrañamiento:

1. La de la “jaula de hierro” (*stahlhartes Gehäuse*), para aludir al hábitat natural de los sujetos modernos, que impotentemente se sitúan aún con comodidad al abrigo de una creciente petrificación mecanizada; y
2. La que los mismos sujetos encarnan como “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón” -de inspiración nietzscheana², refiere a “los últimos hombres”, que en contraposición con aquellos que “inventaron la felicidad”, se conforman con dos sentimientos: 1- el del “deber profesional” como si fuera “el fantasma de los contenidos de la fe religiosa de antaño”, y 2- el del afán de lucro y consumo, como si éste constituyera una competencia deportiva.

Convendrá retener estas figuras weberianas tan caras a nuestra cultura capitalista, y que sin embargo fueron en gran medida pasadas por alto en la transmisión que desde temprano las ciencias sociales hicieron de su legado.

[2] No es exacto sin embargo –como muchas veces se señala- que sea una cita textual, sino un ensamblado de cuatro o cinco pasajes del autor de *Así hablaba Zaratrustra* (Hennis, 1998:153).

III

En 1930, Talcott Parsons -que había llegado en 1922 al Heidelberg de Max Weber, apenas dos años después de su muerte, y entrado en contacto con buena parte de su círculo- traduce al inglés *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Esta versión de la principal tesis de Weber adolece de graves deficiencias, a las que más adelante habremos de referirnos. Siete años más tarde, Parsons publica *La estructura de la acción social*, una obra en la que presenta y sintetiza a cuatro pensadores europeos, incluido Weber³. Como resultado de ambas publicaciones, en poco tiempo la obra de Weber alcanza su máxima celebridad, tanto en EE.UU.⁴ como a nivel de la sociología mundial.

Sin embargo, la imagen de Weber que Parsons construye en tales intervenciones, lo presenta como un sociólogo fundamentalmente preocupado por las normas y el orden. Lo cual ofrece una imagen muy distorsionada del autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Parsons hizo un uso muy selectivo del texto de Weber para la construcción de su propio estructural-funcionalismo e incurrió en distintas desviaciones de sus conceptos originales. Esto no sería un problema de mayor magnitud si no fuera porque su operación marcó decisivamente la forma de transmitir la obra de Weber en las distintas tradiciones nacionales de las ciencias sociales, incluida la reimportación de su obra en la República Federal Alemana. Y su influjo se verificó también en las traducciones de Weber al español que hasta hace bien poco siguieron de cerca la interpretación de Parsons⁵.

Una cuestión que por décadas se aceptó en la enseñanza universitaria, y que podemos imputar en gran medida a la errónea interpretación parsoniana, es la de presentar la teoría de Weber en oposición al pensamiento de Marx. Y si bien, en algunos aspectos es posible reconocer posiciones políticas y epistemológicas que los muestran enfrentados, ambos teóricos coinciden en más de un aspecto crucial respecto del diagnóstico de la modernidad capitalista. Ya en 1932, Karl Löwith (2008) había publicado su monografía *Max Weber y Karl Marx* en la que con fascinación mostraba la congruencia de ambas obras, presentadas como antropologías filosóficas de la modernidad. Este texto, de alguien que conoció de primera mano a la obra de Weber, fue descono-

[3] Los otros son Marshall, Pareto y Durkheim.

[4] Keith Tribe (1996: 14) señala que la figura de Weber se instala como principal referente de la sociología alemana en 1935, desplazando a la figura de Georg Simmel, quien ocupaba ese lugar desde las primeras traducciones realizadas por los integrantes de la Escuela de Chicago en la primera década del siglo.

[5] Recién en 2001, aparece en inglés una nueva versión de la *La ética...*, realizada por Stephen Kalberg, que se aparta completamente de la de Parsons (Weber, 2001a). En castellano, la versión de Luis Legaz Lecambra de 1969 sigue de cerca la de Parsons, y la posterior de José Almaraz y Julio Carabaña (Weber, 1987) sólo representa un mejoría parcial; tanto como la versión corregida de Francisco Gil Villegas (Weber, 2004a). Una versión distinta, en el sentido que no se apoya en la tradición inaugurada por Parsons, y cuyo mayor hallazgo es tal vez el término "régimen de vida" para *Lebensführung*, es la de Miguel Vedda (Weber, en preparación).

cido por Parsons al momento de escribir su libro en 1937⁶. En éste último, en cambio, se plantea que, frente a un primer Weber influido por Marx (lo cual es indudable⁷), existe un segundo Weber contrario a Marx, lo cual es más que dudoso, y lo cual también – dado que éste segundo Weber es el que escribe las obras más importantes- deja planteada la dicotomía falsa entre “sociología marxista” vs. “sociología weberiana”, que perduró por décadas y cuyo resultado fue, un más que considerable achatamiento tanto de la lectura de Weber, como de la de Marx.

(...) sus primeros estudios en el campo de la historia legal se preocuparon, cada vez más, por los factores “materiales” implicados en el desarrollo legal; materiales en el sentido marxista. Tesis doctoral: Compañías comerciales durante la edad media. (...) Una nueva orientación advino, de modo un tanto dramático, cuando W se recuperó de la depresión nerviosa que le obligó a retirarse de todo trabajo científico durante aproximadamente cuatro años y de la enseñanza universitaria hasta casi el final de su vida. Esta nueva orientación (...) tomó tres direcciones principales: primera, una concentración empírica sobre un fenómeno histórico-social concreto, el “capitalismo moderno”; segunda, una nueva interpretación antimarxista de él y de su génesis, que desembocó últimamente, en una teoría sociológica analítica; y tercera, una base metodológica para ésta, que se desarrolló paralelamente a ella. (Parsons, 1968: 624-625).

La misma diferenciación simplificada se observa en distintos pasajes de su libro. “El centro de interés de los dos economistas es distinto. Para Marx, está en el conflicto de intereses de las dos clases como tales; para Weber, en el tipo social específico de organización como tal” (Parsons, 1968: 628). O cuando Parsons, con pereza intelectual, afirma que “la burocracia juega para Weber, el papel que la lucha de clases jugó para Marx” (Parsons, 1968: 628). Más significativo aún resulta cuando Parsons explícitamente sitúa a Weber como un defensor del orden moderno, “al intento de Weber de valorar el moderno orden en términos de un esquema comparativo muy amplio” (Parsons, 1968: 628).

De igual forma, pueden señalarse una serie de equívocos de los términos fundamentales con los cuales Parsons tradujo la obra de Weber. Hemos aludido ya al hecho que la expresión “jaula de hierro” (“iron cage”) fue imaginada por Parsons en su traducción de “stahlhartes Gehäuse”; y que éste no fue de los errores más profundos. La primera parte de la expresión sería sin mayores problemas “duro como el acero” pero Parsons la reemplaza por “de hierro”. La segunda, “Gehäuse”, que traduce como “jaula” es más problemática. Puesto que el término alemán, connota dos acep-

[6] A pesar que la obra aparece listada entre la bibliografía.

[7] Véase por ejemplo, Weber (1996).

ciones: una es "estuche", y la otra, seguramente con la que el autor pensó la expresión, significa: caparazón (de tortuga), concha (de caracol) o costra. Lo cual alude a una dimensión biológica orgánica, que en mucho se distancia del significado adjudicado por su traductor norteamericano.

Sin embargo existen otros términos centrales en la obra de Weber, que han tenido desvíos mucho menos felices y sobre los que, para concluir este punto, queremos llamar la atención. Estos son los conceptos de "régimen de vida" y de "afinidades electivas".

En relación al primero de estos términos, *Lebensführung*, hemos señalado en el punto anterior, que éste es el foco central de La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En las ediciones de este libro que hasta ahora disponemos en castellano, y que de manera general siguen más o menos a la traducción de Parsons, el término aparece en distintos pasajes como "conducta de vida", a la manera conductista, pero también para complicar las cosas aparece de otras diez maneras⁸.

[8] Tomaremos dos ejemplos: 1) *Referido al significado del "espíritu del capitalismo"*. Para este caso extremadamente significativo, confrontamos la versión original con la primera traducción al castellano en la edición española que realizó Luis Legaz Lacambra en 1969 para editorial Península. De allí, es retomada en la edición de editorial Taurus de los *Ensayos de sociología de la religión*, como capítulo 1, sin advertirse por parte de los traductores José Almaraz y Julio Carabaña, cambios sustantivos. No lo hacen respecto al término que estamos analizando. En este caso, resulta significativo, que para estos traductores el término se les representa no como *conducta de vida* sino como *conducta* a secas. Mientras que en la versión original, Max Weber escribió: "was dort als Ausfluß kaufmännischen Wagemuts und einer persönlichen, sittlich indifferenten, Neigung geäußert wird, nimmt hier den Charakter einer *ethisch* gefärbten Maxime der *Lebensführung* an. (cursiva del autor). (Weber, 2001b: 33). En la versión de Legaz Lecambra, que Almaraz y Carabaña siguen, se nos ofrece: "Lo que aquel manifiesta como consecuencia de un espíritu comercial atrevido y de una inclinación personal de la indiferencia ética, adquiere en éste el carácter de una máxima de conducta de *matiz ético*" (cursiva de la traducción) (Weber, 1987: 40). Más allá del ostensible cambio en el énfasis por las cursivas que los traductores españoles invierten –traducen *ethisch* gefärbten ('de matiz ético') por 'de matiz ético', llama la atención cómo en este pasaje el concepto de '*Lebensführung*' se traduce por 'conducta' a secas. Nuestra intención es discutir la utilización de la palabra 'conducta' por 'Führung' tal como siguen en muchos otros pasajes, pero hete aquí que en esta versión, peor aún, se pierde la profunda implicancia teórica que –especialmente por aquellos años– adquiere el concepto de vida. En la más reciente edición mexicana de *La ética...*, Francisco Gil Villegas repone el evidente concepto de vida, pero mantiene la idea de 'conducta'. No obstante, atendiendo a la centralidad del concepto, Gil Villegas agrega entre paréntesis y en cursiva, el término en alemán, *Lebensführung*. Entonces, volviendo, "Lo que en aquél manifestaba como consecuencia de un espíritu comercial atrevido y de una inclinación personal de indiferencia ética, adquiere en éste el carácter de una máxima de conducción de vida (*Lebensführung*) de matiz ético" (Weber, 2004a: 95). Otra versión española de *La ética...*, a cargo de Jorge Navarro Pérez, introduce algunas variantes que sin embargo no alteran el significado particular del concepto que estamos analizando, "Lo que allí es expresado como consecuencia de la audacia comercial y de una inclinación moralmente indiferente adopta aquí el carácter de una máxima de la conducción de la vida de tono ético" (cursivas de la traducción) (Weber, 1998: 108-109). Finalmente, en la traducción propuesta por Miguel Vedda, encontramos otra acepción para el concepto de *Lebensführung*. Sobre este pasaje, su traducción se refiere de manera directa a la vida, "Lo que allí se expresa como producto de la osadía comercial y de una inclinación personal éticamente indiferente, aquí asume el carácter de una máxima de vida de orientación *ética*" (última cursiva de la traducción; la anterior nuestra) (Weber, en preparación: 10).

Veamos ahora otro pasaje crucial de *La ética...* en que el concepto de *Lebensführung* juega un papel destacado: 2) *Referido al significado de la Reforma*: "die Ersetzung einer höchst bequemen, praktisch damals wenig fühlbaren, vielfach fast nur noch formalen Herrschaft durch eine im denkbar weitgehendsten Maße in

Más significativo es la negación por parte de Parsons, del significado de la expresión “afinidades electivas” (*Wahlverwandschaften*) que Weber aplica en su tesis para marcar que la asociación entre los dos componentes que aparecen en el título de su ensayo se encuentran en una relación abierta. Resulta muy significativo para una correcta comprensión de la tesis de Weber, este tipo particular de asociación entre dos fenómenos, cuyo significado se inscribe en una genealogía particular. Esta comienza con el lenguaje de la alquimia, en la que dos componentes previamente separados se encuentran en cierto momento bajo determinadas circunstancias no exentas de factores contingentes, determinando en la unión algo nuevo. La discusión en torno a este término ha sido considerada en los últimos años, resaltándose la importancia de situar el término en esa tradición que viene de la alquimia y pasa luego por Goethe antes de ser tomada por Weber. En esta constelación, el concepto implica atracción recíproca, combinación y fusión.

alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen *Lebensführung*” (cursiva nuestra) (Weber, 2001b: 21). En la traducción de la edición de Almaraz y Carabaña, el concepto aparece como estilo de vida, lo cual no deja de ser problemático ya que para ese concepto Max Weber se explaya en numerosos casos con el término específico de *Lebenstil*. “La sustitución de un dominio extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación estricta y onerosa el *estilo de vida*” (cursiva nuestra) (Weber, 1987: 28). Esta pasaje en la edición de F.C.E., revisada por Gil Villegas aparece como, “La sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa a toda la *conducción de la vida (Lebensführung)*” (Weber, 2004a: 79). Se aprecia que Gil Villegas corrige el error de referirse a *estilo de vida*, por el concepto de *conducción de vida*. Esta acepción se encuentra también en la edición de *La ética...* a cargo de Jorge Navarro Pérez (Weber, 1998: 97). Esta última acepción de *Lebensführung*, emparentado con la idea de guiar, y de conducir la vida en la forma en que en el uso coloquial, se conduce un automóvil, evita la alusión conductista de la traducción como *conducta de vida*, tal como aparecía en la primera traducción al inglés realizada por Parsons en 1930, y que se conserva por ejemplo en la reciente edición crítica realizada en Brasil, “E substituição de uma dominação extremadamente cômoda, que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incomoda da *conduta de vida*, como um todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível” (Weber, 2004b: 30). Finalmente, en la más reciente traducción de Vedda, volvemos a encontrar *régimen de vida*, “La sustitución de un dominio sumamente cómodo, que por entonces se hacía sentir poco en la práctica, y que a menudo poseía casi un carácter meramente formal, por una reglamentación de todo el *régimen de vida* que permeaba, en la medida más amplia imaginable, todas las esferas de la vida doméstica y pública, que resultaba infinitamente molesta y que había que tomar en serio” (Weber, en preparación: 4). El desdichado itinerario de las traducciones de *Lebensführung*, incluye deslices casi tan patéticos como los que aparecen en las múltiples ocasiones en que aparece en *Economía y sociedad*, según la versión que coordinó Luis Medina Echavarría en la edición del FCE. Por ejemplo, que el título del punto 10, capítulo 5 de la segunda parte, que originariamente es “Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die *Lebensführung*” (Max Weber, 2001c: 321), aparece como “Los caminos de salvación y su influjo en los *modos de vida*” (Max Weber, 1979: 420). Seguidamente, en la versión original, este capítulo se inicia con la frase, “Der Einfluß einer Religion auf die *Lebensführung* und insbesondere die Voraussetzungen der Wiedergeburt” (Max Weber, 2001c: 321), la cual aparece como “La influencia de la religión sobre la vida práctica y sobre todo los supuestos previos del Renacimiento varían mucho” (Max Weber, 1979: 420). Finalmente, el caso del término sobre el que aquí queremos llamar la atención, *Lebensführung*, aparece a lo largo del libro en las siguientes acepciones: i. forma de vida; ii. suerte de vida; iii. manera de vida; iv. conducta; v. conducta práctica; vi. formas elementales de vida; vii. vida; viii. vida ordenada; ix. manera de vivir; x. conducta ética. ¡Pobre Weber!

Sin embargo, Parsons en su interpretación positivizada de 1937, considera que la tesis de Weber se trata lisa y llanamente de una imputación causal entre protestantismo y capitalismo: "Una estrecha relación de una congruencia al nivel significativo entre las actitudes mentales en cuestión, el espíritu del capitalismo y la ética de las ramas ascéticas del protestantismo" (Parsons, 1968: 634). O también, "hay muchas razones para imputar a los valores éticos del protestantismo un papel causal importante, aunque no exclusivo" (Parsons, 1968: 635).

En su análisis de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en la *Estructura de la acción social*, Parsons omite toda referencia a la expresión "afinidades electivas". Aún así, donde se aprecia su simplificación de la tesis de Weber acorde con el estructural funcionalismo de manera mucho más evidente, es en su traducción en 1930. Con ribetes patético-caricaturescos, como lo ha observado Michael Löwy (1997: 12), Parsons traduce "afinidades electivas" como ¡"certain correlations"! o ¡"those relationships"!

IV

Desde un lugar opuesto al de Parsons, no desde el centro sino desde la periferia, no desde Estados Unidos sino desde Latinoamérica, no desde el prisma del estructural funcionalismo sino desde la teoría crítica, un pensador original como Bolívar Echeverría se interesa por la obra de Weber, y por lo que éste llama el "ethos capitalista". Esto es, un ethos "de entrega al trabajo, de ascetismo en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva, de búsqueda de un beneficio estable y continuo", en definitiva, "un ethos de auto-represión productivista del individuo singular, de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado" (Echeverría, 2010: 57).

El "espíritu del capitalismo" –según la lectura de Weber propuesta por Bolívar Echeverría– consiste así,

(...) en la demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista (Echeverría, 2010: 57).

Este intérprete señala cómo la ética del protestantismo calvinista "salió del centro de Europa y se extendió históricamente a los Países Bajos, al norte del continente europeo, a Inglaterra y finalmente a Estados Unidos de América" (Echeverría, 2010: 57), expandiéndose posteriormente con pretensiones planetarias.

Bolívar Echeverría exhibe un pasaje de uno de los últimos escritos weberianos, la "Introducción General" de 1920 a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, en el que habría quedado

(...) planteada la idea de que la capacidad de corresponder a la solicitud ética de la modernidad capitalista, la aptitud para asumir la práctica ética del protestantismo puritano, puede tener un fundamento étnico y estar conectada con ciertas características raciales de los individuos (Echeverría, 2010: 57)⁹.

Desde este ángulo, Echeverría problematiza el diagnóstico de Weber, planteando la existencia de

(...) un "racismo" constitutivo de la modernidad capitalista, un "racismo" que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos, como en el del Estado nazi, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y "cultural" (Echeverría, 2010: 58).

Esta observación introduce desde el planteo weberiano, una consideración acerca de las relaciones del capitalismo a lo largo de su desarrollo, no sólo con los preceptos religiosos del protestantismo sino también del lugar constitutivo de lo ario en su expansión desde el centro de Europa.

Para el desarrollo de esta interpretación, Bolívar Echeverría plantea la posibilidad de considerar un "grado cero" de la identidad de los sujetos, que

(...) consistiría en la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestran tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación de capital. Así la identidad propuesta por la modernidad capitalista y funcional a su proceso de acumulación de capital requeriría de un "tipo de ser humano" que se ha construido para satisfacer al "espíritu del capitalismo" e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que de bien con él (Echeverría, 2010: 58).

En este sentido, puede decirse que la tesis de Echeverría se adscribe plenamente a la tesis de Weber, en tanto se postula una identidad del sujeto capitalista (del actual tipo de hombre profesional heredero del puritano del siglo XVII) consagrado al trabajo incesante de la producción y

[9] El pasaje del escrito de Weber referido, indica: "Por último, diremos también algo sobre el lado *antropológico* del problema. Cuando nos encontramos repetidamente con que en Occidentes, y sólo en Occidente —y en ámbitos de la vida en apariencia independientes uno de otro— se desarrollan determinados tipos de racionalización, parece natural suponer que las cualidades hereditarias constituyen su sustrato decisivo. El autor reconoce que, personal y subjetivamente, se siente inclinado a tener por grande la importancia de la herencia biológica" (cursivas de Weber). Sin embargo, sostiene seguidamente que por el momento, no se dispone de "vía alguna" para con exactitud, establecer el cómo y el cuánto de tal influencia biológica, aunque confía en los desarrollos científicos futuros de la neurología y la psicología comparativa de las razas para el tratamiento de este problema (Weber, 1987: 24).

acumulación de bienes sin su natural disfrute. Aquel cuyo régimen de vida se encuentra metódicamente racionalizado hacia la producción de riquezas.

Esta clave de lectura que Echeverría propone sirve también a los fines de advertir acerca de un rasgo de Weber especialmente dejado de lado en la tradición de las ciencias sociales fundadas por Talcott Parsons; éste es, su fuerte marca darwinista y hasta racista que puede verificarse en algunos de sus escritos tempranos, como los que surgen de su análisis sobre la región oriental de Alemania y el comportamiento de la población de origen polaco y ruso. Esto queda de manifiesto en forma patente, en su famoso discurso de inauguración de cátedra de Friburgo de 1895, en el que Weber sorprende por la rudeza de su nacionalismo pero complementariamente también por su racismo de base biológica. Esta pieza no dejaría lugar a dudas acerca de la cosmovisión más profunda de Weber respecto a la "supremacía cultural germana" y de la lucha entre las nacionalidades como criterio de selección, señalando que a diferencia de otros modos de producción anteriores, en el capitalismo triunfan las especies inferiores (los polacos) sobre las superiores (los alemanes).

No obstante, la complejidad del pensamiento de Weber se expresa en que posteriormente, en tiempos de su compromiso con la sociología, se produce un vuelco de ciento ochenta grados en este punto y de manera anti-darwinista, se expresa en su tratamiento de las razas y las naciones (Weber, 1979: 315-327 y 378-381). Pero su dimensión opuesta, aparece y reaparece a lo largo de su obra, como también –en el plano biográfico- se registra su militancia antipolaca que desarrolla a lo largo de toda su vida¹⁰.

V

En una de las tantas notas que componen el ensayo de Weber aquí analizado, se señala que "la actividad pastoral (de Baxter) es un ejemplo típico de cómo el ascetismo educó a las masas (...) para la producción de 'plusvalía'. De esa forma –continúa Weber- los pupilos de Baxter entraron al servicio del desarrollo del espíritu capitalista" (Weber, en preparación: 225). La tesis de Weber sostiene explícitamente que "la concepción puritana de profesión y la exigencia de un régimen de vida ascético desarrollaron el estilo de vida capitalista". La alienación propia del capitalismo moderno es una preocupación tan central para Weber como lo era para Marx.

La influencia de Nietzsche en las figuras weberianas de la alienación y el extrañamiento es aún más notoria, tanto en su manifiesta aceptación del mundo moderno como un tiempo de espaldas a Dios, de su reemplazo por la ciencia y la técnica modernas, como de forma más elíptica en su propia prosa. En ella, se destacan expresiones como la de "especialistas sin espíritu, gozadores

[10] Me he referido en extenso a este particular, en Vernik (2011).

sin corazón" a la que ya aludimos como un ensamblado de dos citas de Nietzsche. De igual forma, en el propio título de su tesis, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* pareciera surgir de un título nietzscheano de igual trascendencia, *El nacimiento de la tragedia y el espíritu de la música*.

Lamentablemente estas marcas de Marx y Nietzsche, como tantas otras aristas a las que hemos hecho mención (su nacionalismo darwinista), no aparecen en la versión que difundió Talcott Parsons al proponer, en clave positivista, una lectura de Weber como "un sociólogo del orden y las normas". Su presentación acorde a los postulados del estructural funcionalismo norteamericano encontró eco en el desarrollo de las ciencias sociales de casi todos los países, aún en la versión reimportada a Alemania, y en Argentina, con más frecuencia de la deseada, se practicó y legitimó por décadas tal versión del "cientificismo liberal" tan alejada de la actuación del propio Weber. Casi en oposición, aparece la sugestiva lectura de Weber dejada por Bolívar Echeverría. Su interpretación, por parte de un estudioso tanto de las teorías de Marx y Walter Benjamin, como de los problemas que encierran las contradicciones actuales del capitalismo, se contrapone a la de Parsons no sólo ideológicamente. También, en relación a las maneras en que el legado weberiano fue por décadas transmitido en los ámbitos universitarios. Tal vez haya llegado ya el momento de hacer otro uso de Weber, situándolo con sus figuras de la alienación y el extrañamiento en la totalidad de sus coordenadas político-teóricas. En tal caso, el aporte del pensador ecuatoriano contribuirá seguramente de manera provechosa.

Bibliografía

- Echeverría, B. (2010). Imágenes de la *blanquitud*. En *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Hennis, W. (1988). Max Weber. *Essays in reconstruction*. Trad. de Keith Tribe. Londres: Allen & Unwin.
- Löwith, K. (2008). *Max Weber y Karl Marx, y otros ensayos sobre Weber*. Trad. de Cecilia Abdo Ferez. Barcelona: Gedisa.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Trad. de Horacion Tarcus. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*. Trad. José Castillo Castillo. Madrid: Guadarrama.
- Tribe, K. (1996). Introducción a Max Weber, "Tendencias evolutivas en la situación de los agricultores del este de Elba". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIV.
- Vernik, E. (2011). La cuestión polaca. Acerca del nacionalismo imperialista de Max Weber. En *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología (UBA)*, 1.

Weber, M. (1979). *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Trad. de equipo coordinado por José Medina Echavarría. México: FCE.

--- (1987). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En *Ensayos de Sociología de la religión I*. Trad. de José Almaraz y Julio Carabaña. Madrid: Taurus.

--- (1996). Tendencias evolutivas en la situación de los agricultores del este de Elba. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIV.

--- (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Edición a cargo de Jorge Navarro Pérez. Barcelona: Istmo.

--- (2001a). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trad. de Stephen Kalberg. Los Angeles: Roxbury.

--- (2001b). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. En *Gesammelte Werke*, Digitale Bibliothek, Band 58. Berlín: Directmedia.

--- (2001c). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehende Soziologie. En *Gesammelte Werke*, Digitale Bibliothek, Band 58. Berlín: Directmedia.

--- (2004a). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. de Luis Legaz Lacambra; revisada por Francisco Gil Villegas. México: FCE.

--- (2004b). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. de Antônio Flávio Pierucci. San Pablo: Companhia das Letras.

--- (en preparación). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Trad. de M. Vedda. Buenos Aires: Colihüe.

Esteban Vernik: Conicet-IIGG; UBA y UNPA. Correo electrónico: estebanvernik@gmail.com. Doctor en Ciencia Social por El Colegio de México (1998) y Lic. en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (1988). Investigador Independiente del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Profesor Asociado Regular, en la Carrera de Sociología (FCS, UBA) al frente de "Sociología sistemática", y Profesor titular de la materia "Georg Simmel" y del seminario de investigación "La idea de nación". Profesor Titular Regular, en la Universidad Nacional de la Patagonia Austral, área "Sociedad y Estado". Ha publicado: *Mirando políticos por televisión* (Argentina 1983-1991). *Una etnografía de la interpretación* (2010), *Georg Simmel, sociólogo de la vida* (2009), *El otro Weber. Filosofías de la vida* (1996); así como las compilaciones: *La idea de nación. Ensayos sobre Weber, Arendt, Astrada, Fanon, Aricó, Luhmann y Stavenhagen* (en prensa), *Émile Durkheim. Escritos políticos* (2011), *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada* (2005), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel* (2000); así como numerosos artículos de teoría social.

Un marxismo para los movimientos sociales o hacia una teoría crítica de la modernidad

Facundo Nahuel Martín (UBA/CONICET)

Resumen: En este trabajo intentaré una breve discusión con el pensamiento de Laclau a partir de la relectura categorial de Marx propuesta por Moishe Postone. Laclau impugna toda pretensión de enmarcar lo político en una lógica social preexistente, considerando que la sociedad está en sí misma estructurada a partir de una operación hegemónica. Este planteo, sin embargo, presupone que hay una pluralidad de demandas como punto de partida de la construcción hegemónica. Desde la lectura categorial de Postone, sostendré, puede interrogarse en cómo la lógica del capital, ligada al retroceso de los vínculos de dominación personal, es precondition de la proliferación de demandas particulares que caracteriza a la sociedad moderna. La modernidad del capital está estructurada a partir de lazos sociales anónimos, abstractos y cuasi-objetivos, que posibilitan precisamente que los particulares experimenten una contingencia y pluralidad peculiares (aunque limitadas) en sus formas de existencia. Finalmente, analizaré el caso particular de las relaciones de género en el capitalismo, partiendo de la lectura categorial del capital y sus formas de mediación social.

Palabras clave: Laclau; Postone, capitalismo, género.

Abstract: In this paper I will try a brief discussion with Laclau from the standpoint of Moishe Postone's categorial reading of Marx. Laclau rejects any attempt to frame politics within a pre-existing social logic, considering that society itself is structured by a hegemonic operation. Himself presupposes, however, that there is a multiplicity of demands, as a starting point for the hegemonic construction. Addressing the categorial reading, I will argue, it is possible to inquire on how the logic of capital, linked to the decline of personal domination bonds, is a prerequisite of the proliferation of specific demands that characterizes modern society. Capitalist modernity is structured by anonymous, abstract and quasi-objective social ties, which allow precisely that individuals experience particularity, contingency and plurality (albeit limited) within its forms of existence. Finally, I will discuss the particular case of gender relations in capitalism, based on the reading categorial capital and its forms of social mediation.

Keywords: Laclau, Postone, Capitalism, Gender.

Introducción

En los últimos años, en particular desde las tribunas posmarxistas, se ha lanzado una serie de diatribas contra el pensamiento versado en Marx en sus diferentes expresiones. La crítica posmarxista sostiene que el marxismo, del que se considera superador, sería un esencialismo del sujeto, se fundaría en una filosofía cerrada de la historia y tendría presunciones subrepticamente totalitarias. Hoy asistiríamos a una irremediable "crisis del marxismo", que no podría dar cuenta de la pluralización de los sujetos del antagonismo social (ruptura con la centralidad del proletariado), de la narrativa histórica (ruptura con la filosofía de la historia universal) y de las metas emancipatorias (ruptura con la promesa de construir una sociedad reconciliada consigo mismo).

Me detendré particularmente en la idea de que existe una pluralidad de sujetos, que desarrollan procesos de conflicto social, que no pueden reducirse a la lucha de clases entendida en sentido acotado como lucha protagonizada por el movimiento obrero y centrada en los salarios, las condiciones de trabajo, etc. En los últimos años, las agendas políticas de la izquierda habrían experimentado un creciente "descentramiento" de la clase trabajadora como actor privilegiado de los conflictos. "Nuevos movimientos sociales" o "nuevos antagonismos", centrados en políticas de la identidad o la subjetividad, en reivindicaciones étnicas, culturales y de género, u organizados desde ámbitos como el territorio, han tendido a desplazar la centralidad incontestable del trabajo proletario como sujeto global y fundamental de la lucha social. Esto, según los posmarxistas, rompería con toda pretensión de fundar una política crítica o emancipatoria en la precedencia de una lógica social objetiva. Ante los nuevos movimientos sociales, sería necesario apelar a una teoría contingencialista de la política, que parta de una pluralidad no determinable de antemano de expresiones de antagonismo. La idea misma de una lógica social mediada por las categorías del capital como sujeto social, por ende, debería abandonarse definitivamente. Intentaré discutir esta

tesis posmarxista, pero dando un rodeo que revise las categorías mismas de Marx y la crítica de la economía política, para reinterpretarlas como categorías comprensivas de la totalidad social y su dinámica.

En el primer apartado del trabajo reconstruiré algunos planteos de Ernesto Laclau sobre la gestación de articulaciones hegemónicas a partir de una pluralidad de demandas no centradas socialmente. Interrogaré cuáles son las condiciones históricas (según el propio Laclau) para que emerja una proliferación de demandas, a su vez susceptibles de articulación hegemónica. Sobre esa base, intentaré mostrar que Laclau presupone algunas transformaciones históricas de importancia, que se dieron con el pasaje a la sociedad capitalista. Laclau apela al concepto de Lefort de "revolución democrática" (1990) como precondition histórica que enmarca la emergencia de una pluralidad contingente de demandas. Presupone, pues, una teoría no clarificada de la lógica y dinámica de la sociedad moderna, como aquella sociedad en la que, en virtud de la "revolución democrática", se desarrolla una multiplicidad de luchas particulares no centradas en un eje socialmente determinado. Sostendré que la propia "revolución democrática" puede vincularse con algunos estudios marxistas sobre la lógica del capital y las transformaciones que ésta impone en las formas de mediación social.

En un apartado posterior presentaré la "lectura categorial" que Moishe Postone (1993) hace de Marx. Esta teoría crítica del capital y la dinámica de la sociedad moderna, sostendré, puede dar cuenta de la proliferación de demandas y la emergencia de "nuevos" puntos de antagonismo social, no necesariamente centrados en el trabajo. Una lectura centrada en las categorías de la crítica de la economía política, comprendida no como una acotada teoría económica sino como "una etnografía de la sociedad capitalista llevada a cabo desde adentro" (Postone, 1993: 18) puede iluminar no sólo la lucha de clases o la dinámica de la acumulación, sino también fenómenos de la subjetividad, la construcción de identidades y otros procesos ligados a las formas sociales de mediación.

Completaré las referencias recuperando los estudios de Roswitha Scholz y John D'Emilio, que se centran en particular en las formas de patriarcado capitalista (Scholz) y en la historia del movimiento gay desde el punto de vista de la difusión del trabajo asalariado (D'Emilio). Sobre esta base, sostendré que los textos maduros de Marx encierran los fundamentos de una integral teoría crítica de la modernidad que pone el acento en el conflicto entre las potencialidades liberadoras y las recurrencias opresivas gestadas en la sociedad capitalista. Los "nuevos antagonismos" o "nuevos movimientos sociales", así, pueden interpretarse desde una perspectiva no reduccionista versada en el pensamiento de Marx.

Laclau: una pluralidad de antagonismos sociales

La unidad de análisis más elemental de la dinámica política, según Ernesto Laclau, es la demanda. Hay una originaria proliferación de demandas particulares en el plano de la discursividad, proliferación que puede, llegado el caso, ser articulada de manera hegemónica, dando lugar a una identidad popular. La realidad social, estructurada discursivamente, se compone para Laclau de ensambles diferenciales, de una pluralidad de posiciones particulares que componen un sistema de diferencias donde cada una se define por las relaciones que mantiene con las otras. Estas posiciones diferenciales dada constituye una pluralidad de demandas particulares. Aprender la totalidad de ese sistema diferencial es lo mismo que aprender sus límites, contraponiéndola a algo otro que ella misma. Sin embargo, como se trata de la totalidad del sistema de diferencias, ese otro-limitante no puede ser una simple posición diferencial en su seno (pues no cumpliría el rol de alteridad constitutiva) ni tampoco una exterioridad completa (pues estamos lidiando con la totalidad de las posiciones diferenciales). Luego, el "afuera" que constituye el sistema total de diferencias debe ser un elemento excluido, que la totalidad expulsa de sí para constituirse. Ante este elemento excluido, todas las particularidades del sistema que se le opone son equivalentes: sin cancelar las diferencias entre ellas mismas, todas se delimitan por igual del otro que hace posible la totalidad. La construcción de una cadena de equivalencias, por lo tanto, subvierte (sin suprimirlas) a las posiciones diferenciales entre demandas, componiendo una identidad popular en la tensión entre la lógica diferencial y la lógica de la equivalencia. Por ende, la totalidad social se construye como una totalidad tensionada constitutivamente, levantada sobre la tensión entre las dos lógicas (diferencial y equivalente). La totalidad es necesaria para la construcción del campo discursivo de lo social (la expulsión de un otro-antagónico es condición de posibilidad de la estructuración de lo social como tal), y a la vez, como totalidad, es inherentemente fallida (pues nunca suprime la tensión entre equivalencia y diferencia). Finalmente, una diferencia particular, sin dejar de ser tal, asume la representación de la totalidad, que empero le es inconmensurable. Así se constituye el particular hegemónico. Para hegemonizar la cadena de equivalentes, la demanda del caso se vacía crecientemente de contenido propio, constituyéndose en "significante vacío" que representa la totalidad imposible-necesaria del sistema de posiciones diferenciales (Laclau, 2005: 69-72).

Pueden destacarse dos condiciones que enmarcan el análisis laclausiano. Por un lado, la imposibilidad de realizar una totalidad plena, transparente y reconciliada, es un *límite ontológico* de lo social. Por otro lado, la existencia de una proliferación de demandas plurales y heteróclitas parece una *precondición histórica* de la construcción hegemónica. En este trabajo me detendré en este segundo punto. La existencia de una pluralidad de demandas particulares se relaciona con la emergencia de los llamados "nuevos movimientos sociales", que precisamente darían por tierra con la vocación de construir un sujeto político determinado *a priori* por la lógica social. Dada la

pluralidad de demandas y la diversidad de posiciones de sujeto como punto de partida, no parece haber un sujeto privilegiado como centro de la lucha política.

Ahora bien, ¿de dónde provienen las demandas? ¿Hay condiciones históricas para su emergencia? La multiplicación de demandas sociales se inscribe en la "revolución democrática" como fenómeno originario de las sociedades modernas. Hay, pues, precondiciones históricas para la política hegemónica. La comunidad campesina medieval, por ejemplo, sería escasamente susceptible de articulación hegemónica, pues su espacio social parece estar tan suturado que no habilitaría articulaciones diferenciales. Sin negar la presunción ontológica de que lo social es insusceptible de totalización, Laclau afirma que las sociedades premodernas serían relativamente más saturadas que las modernas. No habría entonces márgenes discursivos para la proliferación de demandas: el sistema de diferencias sería demasiado rígido y jerárquico para ello.

Una situación en la que un sistema de diferencias estuviera muy soldado internamente, implicaría el fin de la forma hegemónica de la política. En ese caso habría relaciones de subordinación o de poder, pero no, estrictamente hablando, relaciones hegemónicas (...). La dimensión hegemónica de la política sólo se expande en tanto el carácter abierto, no-saturado de lo social, se incrementa. En una comunidad campesina medieval, el área abierta a articulaciones diferenciales es mínima y, por lo tanto, allí no hay formas de articulación hegemónica (...). *Es por esto que la forma hegemónica de la política sólo se vuelve dominante con los tiempos modernos*, cuando la reproducción de diferentes áreas sociales tienen lugar en condiciones sociales permanentemente cambiantes (Laclau y Mouffe, 2001: 138, cursivas agregadas).

Si "la pluralidad no es el fenómeno a analizar, sino el punto de partida del análisis" (Laclau y Mouffe, 2001: 140), empero parece que la propia pluralidad de demandas diferenciales *es en sí misma un producto histórico*. Siguiendo a Lefort (1990), la revolución francesa marcaría "la mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales" (Laclau y Mouffe, 2001: 155). La proliferación de demandas diferenciales se inscribe sobre la difusión generalizada del "discurso democrático". La revolución democrática es el "marco" [framework] para la lógica de desplazamientos democráticos (Laclau y Mouffe, 2001: 168). Paradójicamente, la propia pluralidad de demandas supone un *contexto general* que la posibilita, contexto estructurado por el propio principio democrático: "sólo desde el momento cuando el discurso democrático pasa a estar disponible para articular distintas formas de subordinación, van a existir las condiciones para hacer posible la lucha contra distintos tipos de desigualdad" (Laclau y Mouffe, 2001: 155). La revolución democrática, que desplaza las articulaciones sociales saturadas de la sociedad feudal, es la mutación decisiva del *pasaje a la modernidad* y posibilita la pluralidad de posiciones de sujeto que está a la base de toda la lógica hegemónica. "La diferencia radical que la sociedad democrática introduce es que el sitio del poder se convierte en un espacio vacío, desaparece la referencia a un garante trascendente" (Laclau y Mouffe, 2001: 186).

En el origen de la política moderna hay un radical vaciamiento de la instancia soberana (el pueblo soberano no es corporizado por un individuo determinado). Esto abre un “proceso interminable de cuestionamiento” donde la sociedad ya no puede ser fijada y controlada por un centro único. En suma, la pluralidad de demandas en un sistema diferencial, que aparece como punto de partida y “dato” originario en el análisis de Laclau, es en definitiva reconocida como un resultado histórico: sólo la política moderna, que ha sufrido el corte radical de la revolución democrática, facilita la proliferación de demandas.

El corazón del argumento posmarxista de Laclau radica en la tesis de que lo político, como articulación hegemónica contingente, *instituye* lo social de manera originaria. Contra lo que considera como el economicismo determinista del marxismo tradicional, antes de toda “lógica social”, habría una institución política radical y contingente. Ahora bien, ¿qué pasaría si hubiera, a la vez, condiciones lógico-históricas implícitas en la proliferación de demandas diferenciales, es decir, en el propio punto de partida de lo político? Indagando en el “misterio del origen de la demanda” (Waiman, 2013: 288) se filtran las claves para un redescubrimiento del marxismo que pueda lidiar con el desafío posmarxista. Como intentaré mostrar en la sección siguiente, la revolución democrática y la multiplicación de demandas particulares *no son datos originarios, sino que pueden deducirse de la lógica del capital en su especificidad histórica*.

La especificidad histórica del capital y las mutaciones de la mediación social

Omar Acha (2013) ha señalado que Laclau, por lo menos en sus textos posmarxistas, tiende a ocuparse sesgadamente de Marx, centrándose en una lectura discutible de la “Introducción” de 1859 y el *Manifiesto*, reduciendo el “marxismo” a una filosofía de la historia necesarista y progresista, una concepción obrerista de la lucha de clases y una metafísica totalizante. En otras palabras, Laclau reduce la tradición marxista a lo que Postone (1993) llama “marxismo tradicional”. Waiman (2013) destaca también la “conveniente” omisión de tradiciones como la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en la recepción laclausiana del marxismo. Siguiendo especialmente a Postone, voy a tratar de presentar los rudimentos de una interpretación de Marx que rompe con esas tres asunciones de la lectura laclausiana (historicismo, obrerismo, totalismo) y por lo tanto podría sostenerse a la altura del cuestionamiento posmarxista. Esta lectura parte del análisis de las mutaciones en las formas de mediación social producidas por la sociedad capitalista en su especificidad histórica, analiza las contradicciones entre las lógicas opresivas del capital y sus potencialidades liberadoras, y apunta a la abolición de la totalidad capitalista.

La relectura de Marx propuesta por Postone rompe radicalmente con toda filosofía de la historia universal. No parte de una ontología necesarista ni de un historicismo progresista, sino de un análisis históricamente situado de la lógica del capital. Para Postone, con el capitalismo se

da una mutación fundamental en las formas de mediación social. Esta mutación es contingente en su origen histórico: el capitalismo se gestó a partir de procesos espontáneos, no determinados por el desarrollo de las fuerzas productivas u otra lógica previa. Sin embargo, una vez instituidas las formas de sociabilidad del capital, éstas poseen efectivamente un dinamismo intrínseco y característico que opera como *lógica inmanente de lo social*. En otras palabras, esta lectura de Marx no apela a la idea de "materialismo histórico" como teoría general de la historia, sino que se centra en la crítica históricamente situada del capital: "las categorías de Marx son históricamente específicas" (Postone, 1993: 21; citas de traducción propia).

Postone no parte de la "perspectiva del trabajo" concebida como transhistórica, sino de un análisis del rol del trabajo como mediador fundamental de las relaciones sociales capitalistas. No parte de comprender al trabajo en general como fuente de toda riqueza humana para, desde ese punto de vista, cuestionar la "distribución" inequitativa de sus productos. En cambio, discute la forma de trabajo capitalista (trabajo dividido en concreto y abstracto, trabajo creador de valor) para mostrar que el trabajo en el capitalismo 1) produce un tipo históricamente específico de riqueza (que se expresa en riqueza material y valor) y 2) cumple un rol mediador y estructurante de la totalidad social, que no cumplía en otras sociedades.

Primero,

la 'teoría del valor trabajo' de Marx (...) no es una teoría de las propiedades únicas del trabajo en general, sino un análisis de la especificidad histórica del valor como forma de riqueza, y del trabajo que supuestamente lo constituye (Postone, 1993: 26).

El valor (y el trabajo que lo produce, trabajo dividido en concreto y abstracto) son categorías específicamente capitalistas, ligadas a la forma capitalista de riqueza. En el capitalismo, el valor (dependiente del tiempo de trabajo abstracto) es "una forma de riqueza históricamente específica, diferente de la riqueza material" (Postone, 1993: 124). A la vez, la dinámica inmanente de la sociedad moderna tiende a la constante reducción del trabajo humano directo en la producción, mediante la incorporación de tecnologías y otros desarrollos. Así, la sociedad capitalista tiene una dinámica característica por la cual crea cada vez más riqueza material, gastando cada vez menos trabajo humano. Esto genera un creciente anacronismo del valor (dependiente del "gasto" de trabajo) con respecto a la riqueza material producida, dando a la sociedad moderna su dinámica específica y contradictoria. Esta dinámica, a la vez, se basa en la forma capitalista de trabajo (trabajo dividido en un aspecto concreto y otro abstracto, trabajo creador de valor).

Segundo, el trabajo creador de valor está en el corazón de las estructuras fetichizadas que motorizan la dominación social en el capitalismo. "La forma característica de la dominación social en el capitalismo, de acuerdo con Marx, se relaciona con la forma del trabajo social" (Postone, 1993: 125). Se delinearán así tres formas históricas fundamentales: 1) las sociedades basadas en la dependencia personal, sociedades "abiertas" donde las personas sufren relaciones de subordina-

ción manifiesta; 2) la sociedad capitalista, donde la dominación social se da en términos de “independencia personal, en el marco de un sistema de dependencia objetiva” (Postone, 1993: 125). En esta sociedad, las relaciones sociales se han convertido en algo objetivo y autónomo con respecto a los individuos. No son “abiertamente” relaciones entre personas (como sí eran, por caso, las relaciones vasalláticas y las formas de pertenencia del individuo a la comunidad precapitalista). 3) Finalmente, el socialismo, como posibilidad de la “más completa realización posible de la libertad humana” (Postone, 1993: 127), que se relacionaría con la superación tanto de las formas de dominación abiertas precapitalistas, como de las estructuras de dominación abstracta del capital.

En el nuevo contexto, la naturaleza misma del vínculo social cambia. “Lidiamos con un nuevo tipo de interdependencia, uno que emergió históricamente de manera lenta, espontánea y contingente” (Postone, 1993: 148). En esta nueva forma de interdependencia social, el individuo no obtiene las cosas que necesita para vivir a partir de “relaciones sociales abiertas” con otros individuos, sino que “el propio trabajo –directamente o expresado en sus productos– reemplaza a esas relaciones, sirviendo como medio 'objetivo' mediante el cual los productos de otros son adquiridos” (Postone, 1993: 150). El trabajo no es mediado por relaciones interpersonales directas, “reconocibles” como tales, sino por una serie de estructuras que él mismo constituye. Las estructuras abstractas y cuasi-objetivas que organizan la dominación social en la modernidad están relacionadas de manera característica con la forma capitalista de trabajo.

El capitalismo se caracteriza por la dinámica de *valor que pone valor*, por la continua auto-reproducción ampliada del valor abstracto. Esto determina el carácter autonomizado de la mediación social capitalista: ésta no es gobernable por las voluntades de los individuos o grupos, sino que se mueve a sí misma de manera automática. El trabajo creador de valor, a la vez, es el fundamento de esa mediación social autonomizada. En sociedades precapitalistas, “las actividades laborales son determinadas, de modo acorde, como sociales y cualitativamente particulares” (Postone, 1993: 150), mientras que “en el capitalismo, el trabajo mismo constituye una mediación social” (Postone, 1993: 151). El trabajo reemplaza ahora los sistemas de interdependencia personal como articuladores fundamentales de la vida colectiva. Luego, “el trabajo en el capitalismo se convierte en su propio fundamento social” (Postone, 1993: 151).

Postone rompe con toda visión necesarista de la historia universal. No parte de concebir un sujeto global de la historia que gobernaría el movimiento de las etapas históricas en una dinámica ascendente y necesaria. No hubo una necesidad histórica en el pasaje al capitalismo: tal imagen de necesidad es, en todo caso, una apariencia retrospectiva (Postone, 1993: 129). En cambio, concibe específicamente a la sociedad capitalista como una totalidad históricamente determinada. La concepción marxiana de la historia, luego, “no puede aprehenderse adecuadamente como una concepción esencialmente escatológica en forma secularizada” (Postone, 1993: 79).

El carácter de totalidad de las relaciones capitalistas descansa sobre su independencia con respecto a los individuos:

La forma social es una totalidad porque no es una colección de varios particulares sino que, antes bien, es constituida por una 'sustancia' general y homogénea que es su propio fundamento. En tanto la totalidad es auto-fundante, auto-mediadora y objetivada, existe en forma cuasi-independiente (...) El capitalismo, como es analizado por Marx, es una forma social con atributos metafísicos -los del Sujeto absoluto (Postone, 1993: 156).

El análisis de la mediación social, como intentaré mostrar enseguida, tiene grandes implicancias para la teoría laclausiana de la demanda y el horizonte más general de la "revolución democrática". El capitalismo espliega un proceso dual. El capitalismo genera la contraposición entre una universalidad abstracta y vacía de contenido, por un lado, y un individuo particular concreto, por el otro (Postone, 1993: 366). Los universales característicos de la modernidad, ligados a la presunción general y abstracta de la igualdad y la libertad del individuo, pueden relacionarse entonces con a crítica del capital históricamente situada. Esto implica, asimismo, que es necesario no desconocer las parciales potencialidades liberadoras generadas por la universalidad capitalista: "el análisis de Marx no considera que todos los modos de universalidad constituidos en el capitalismo estén atados necesariamente al valor" (Postone, 1993: 367). Bajo la difusión del valor y el trabajo como mediadores sociales, se genera la posibilidad de un proyecto emancipador que, a la vez, podría trascender al propio capital. Estos desarrollos apuntan a la posibilidad de una nueva universalidad, que ya no fuera una totalidad mediada por un sujeto global automático ni produjera, correlativamente, al individuo moderno que se contrapone a la totalidad. Crece, entonces, "la tensión entre el potencial de la dimensión de valor de uso en el capitalismo y la actualidad del mundo constituido por el valor" (Postone, 1993: 367). Se profundiza así la contradicción entre las posibilidades liberadoras y las persistencias opresivas en la sociedad capitalista, contradicción que es la base de la teoría crítica del capital y permite también dar cuenta de los límites y posibilidades del proyecto democrático moderno.

El planteo de Postone tiene enormes implicancias para el despliegue de una teoría categorialmente marxista de los nuevos antagonismos sociales y la correlativa multiplicación de demandas y posiciones de sujeto. Comprender la mutación capitalista de la mediación social nos permite dar cuenta de las nuevas formas de subjetividad (y de conflicto) que se abren con el capitalismo. La "revolución democrática" y la proliferación de demandas y posiciones de sujeto, así, pueden inscribirse en la transformación histórica capitalista de la mediación social. El eje de la revolución democrática es el desplazamiento de los centros encarnados de poder y su reemplazo por la abierta, vacía y dinámica soberanía popular, cuyo centro (el pueblo) no es encarnado por una entidad palpable. A partir del análisis de Postone se puede vincular esta revolución con el desplazamiento de los lazos personales como formas de mediación social, y su reemplazo por las coacciones abstractas y objetivas de la mercancía, el valor y el trabajo. La propia revolución democrática, así, no sería un fenómeno originario, sino un jalón más en el vasto proceso de transformación de las mediaciones sociales que acaece con el capitalismo.

Marxismo y subjetividad I: D'Emilio y la identidad gay

En el apartado anterior intenté mostrar que el análisis de Postone sobre el pasaje de las formas de mediación social abiertas a las relaciones sociales mediadas por el trabajo en el capitalismo, permite dar cuenta del "misterio del origen" de la pluralidad de demandas en la modernidad, que Laclau toma como punto de partida. Los "nuevos movimientos sociales" y sus agendas centradas en la subjetividad o la identidad, si este análisis es correcto, no son ajenos a la lógica del capital y las mutaciones que ésta impone en la vida social. En este apartado intentaré desarrollar esta tesis siguiendo los estudios de D'Emilio (2006) sobre la historia del movimiento gay. Antes, enmarcaré la discusión en una lectura sobre la *experiencia subjetiva de la modernidad* a la luz de la mutación capitalista de las formas sociales.

La generación de una clase de trabajadores libres, desposeídos de los medios de producción y liberados de toda relación personal de dependencia (como el vasallaje, etc.) es precondition de la gestación del vínculo social del capital, garantizado por las constricciones impersonales, anónimas y universales/abstractas propias del intercambio generalizado. El individuo como trabajador libre e independiente, que se ve constreñido a vender su fuerza de trabajo en virtud de la lógica anónima del capital (y no de la violencia ejercida inmediatamente por la clase dominante), se gesta entonces a partir de las mutaciones del vínculo social difundidas por el capital. Bajo la sociedad capitalista, es la vigencia anónima y "abstracta" (independiente de contenidos particulares) del valor la que garantiza el nexo social. Ello significa, también, que el nexo social capitalista posibilita una multiplicidad de trayectorias de vida elegidas de forma independiente por los individuos, aún cuando esa multiplicidad y esa libertad estén mediadas por el carácter reificado de la auto-reproducción del capital. Asimismo, el capital habilita una mirada distanciada del individuo con respecto a su particular forma de vida. Como señala Slavoj Žižek:

Lo que yo soy, mi antecedente social o cultural concreto, es vivido como contingente, ya que en última instancia lo que me define es la capacidad universal y 'abstracta' de pensar o trabajar (...) O tomemos el ejemplo ya mencionado de la 'profesión': la noción moderna de profesión implica que yo me concibo a mí mismo como un individuo que no 'nació' directamente en su rol social" (Žižek, 2003: 114).

Autores como Agnes Heller han caracterizado la experiencia existencial de la modernidad a partir de la puesta en contingencia de toda forma de vida particular: "La persona contingente es un resultado histórico. En el proceso de deconstruir la formación social premoderna, los hombres y las mujeres han llegado a ser contingentes" (Heller, 1999: 35). La lectura que Postone hace de Marx permite situar, en continuidad con lo planteado por autores como Žižek o Heller, la emergencia de la contingencia moderna como un resultado de la lógica del capital, la imposición del trabajo libre y la universalización de las formas de producción. La época moderna parece ca-

racterizarse como el tiempo de los universales abstracto-formales y, correlativamente, como el tiempo donde lo particular aparece como contingente. Es el individuo libre del mercado el que se enfrenta a una multiplicidad de "opciones" de vida contingentes.

John D'Emilio muestra que hay una relación no lineal, pero significativa, entre el avance del sistema de trabajo libre y el desarrollo de la identidad homosexual en la historia de Estados Unidos en el último siglo. Los colonizadores europeos que se establecieron en el territorio norteamericano en el siglo XVII poseían en lo fundamental una economía doméstica de unidades familiares autosuficientes. Con la lenta penetración del capitalismo, el hombre fue abandonando progresivamente el trabajo doméstico para ingresar al trabajo asalariado. Transformaciones posteriores, como la guerra mundial, también abrieron el mundo del trabajo para la mujer. Todo esto condujo –lenta pero sostenidamente– a separar al individuo de los lazos familiares y permitirle desarrollar una vida privada independiente. La lenta disolución de la economía doméstica y su reemplazo por el marco "abstracto" del trabajo asalariado sentó las bases objetivas para que algunos individuos pudieran elaborar sus deseos y prácticas sexuales hacia la construcción de una identidad homosexual. En resumen, mientras que las prácticas homosexuales probablemente tengan un origen antediluviano, la homosexualidad como identidad personal es un producto histórico reciente y específicamente moderno:

La evidencia de los registros de la corte y la iglesia en la Nueva Inglaterra colonial indica que el comportamiento homosexual masculino y femenino existió en el siglo diecisiete. El comportamiento homosexual, sin embargo, es diferente de la identidad homosexual. Simplemente no había un 'espacio social' en el sistema de producción colonial que permitiera a los varones y a las mujeres ser gay. La supervivencia se estructuraba en torno a la participación en el núcleo familiar. Ciertamente había actos homosexuales –sodomía entre los varones, 'obscenidad' entre mujeres– en los cuales las personas se involucraban, pero la familia era tan dominante que la sociedad colonial carecía incluso de la categoría de homosexual o lesbiana para describir a una persona (D'Emilio, 2006: 64).

El análisis de Postone sobre la mutación del vínculo social en el capitalismo arroja luz sobre estas transformaciones de la experiencia social en la modernidad. Si la época moderna aparece como la época de la contingencia, como la época en que los individuos pueden elegir "libremente" su destino, la lectura categorial muestra que esa contingencia se funda históricamente en el trabajo libre/desposeído y está a la vez sometida a las constricciones estructurales de la acumulación de capital.

El capital subordina el nexo social inmediato de la comunidad, la familia (u otras formas de dependencia personal, como el vasallaje) al nexo social universal y abstracto del intercambio generalizado (lo que no significa que los lazos comunitarios dejen de existir sino que pierden el carácter de "mediadores" fundamentales de la vida social). Así se produce históricamente una forma de relación social sistemáticamente contradictoria, que reúne a los hombres pero se eleva como

algo externo a ellos. El capital produce lo que Marx llama “formas antitéticas de la unidad social” (Marx, 1971: 87) en la medida en que “1) los individuos siguen produciendo sólo para la sociedad y en la sociedad” pero “2) que su producción no es inmediatamente social, no es the *off-spring of association*” (Marx, 1971: 86). El nexo social capitalista es un nexo antitético, desgarrado, bajo el que lo universal y lo particular se contraponen insalvablemente. La producción social global se alza como una fuerza independiente de los individuos, que oprime y subordina a todos por igual: “Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad, pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común” (Marx, 1971: 86).

El estudio de D’Emilio permite comprender el proceso dual del capital sobre el vínculo social. Por un lado, el reemplazo de formas de dominación personal o directa por el vínculo impersonal y reificado del capital totaliza las relaciones sociales bajo un sujeto global que constriñe las posibilidades de autodeterminación de las personas. Por el otro, las nuevas relaciones impersonales y cuasi-objetivas abren algunas nuevas posibilidades para los individuos, en la medida en que éstos pueden, si bien bajo el corset de la lógica del capital, elegir parcialmente sus trayectorias de vida de manera independiente.

Ahora bien, ¿no hay ningún lazo entre positivo entre la familia patriarcal, la norma heterosexual y el capitalismo? ¿La constricción capitalista de las posibilidades de autodeterminación social se limita al fenómeno abstracto de la reificación? Por el contrario, hay una relación intrínseca y contradictoria entre el capital y la familia patriarcal, en virtud de la cual aquél posibilita movimientos sociales que cuestionen a ésta, pero al mismo tiempo la legitima implícitamente como forma social dominante:

He argumentado que la relación entre capitalismo y familia es fundamentalmente contradictoria. Por un lado, el capitalismo continuamente debilita la fundación material de la familia, haciendo posible para los individuos vivir fuera de la familia, y para las lesbianas y varones gays se posibilita el desarrollo de su identidad sexual. Por otro lado, el capitalismo necesita empujar a varones y mujeres en la estructura de familia, al menos de manera suficientemente duradera como para producir la nueva generación de trabajadores/as. La elevación de la familia al punto de preeminencia ideológica garantiza que la sociedad capitalista reproducirá no solamente niños/as, sino también heterosexismo y homofobia. En el más profundo sentido, el capitalismo es el problema (D’Emilio, 2006: 71).

D’Emilio sostiene, pues, que el capitalismo no se limita a pluralizar las trayectorias de vida de los individuos, una vez que es el lazo abstracto del valor el que garantiza la mediación social. Tampoco basta decir que el capitalismo pluraliza las relaciones sociales pero manteniéndolas bajo el molde abstracto de la reificación. En cambio, el capital impone específicamente la norma “familiar” y heterosexista como patrón social. El rol de la familia patriarcal como *garante de la re-*

producción de la fuerza de trabajo es fundamental en este punto. Para comprender esto, recurriré a los planteos de Roswitha Scholz sobre la división del valor y el patriarcado en el capitalismo.

Marxismo y subjetividad II. Scholz y el patriarcado capitalista

Para comprender el vínculo entre patriarcado y capitalismo tenemos que desembarazarnos de una representación habitual, según la cual la devaluación social de la mujer es ante todo un resabio feudal, rémora de formas de dominación precapitalistas que la modernidad del capital vendría a desterrar. Esta representación heredada supone, más o menos, que la sociedad capitalista es igualitaria en sus cimientos, de modo que la desaparición final de la dominación de género es en definitiva sólo una cuestión de tiempo: el "desarrollo" del capital traerá, a largo plazo, las condiciones para la liberación femenina. El patriarcado sería simplemente un remanente de tiempos pretéritos en proceso de desaparecer. No es antojadizo que se piense así: esta lectura se basa, si bien de manera distorsionada, en determinaciones efectivas de la lógica capitalista. La sociedad capitalista es, a diferencia de otras formas de dominación históricas, compatible -paradójicamente- con la igualdad formal de las personas. Como reconstruí en el apartado dedicado a Postone, con el capitalismo se da un pasaje de formas de dominación personales o directas a formas de dominación impersonales y cuasi-objetivas. La sociedad asume así la forma de una totalidad auto-moviente, que se opone a los particulares como si fuera una objetividad ajena, dotada de un movimiento automático. Estas estructuras cuasi-objetivas e independientes de las personas, mediadas por el trabajo abstracto, se constituyen sobre la base de la disolución de las formas precapitalistas de dominación, basadas en jerarquías directas o personales de grupos o de individuos sobre otros. La transformación de la lógica fundamental de la dominación hace que la igualdad se convierta en un principio jurídico normal en el capitalismo. La dominación específica del capital, en otras palabras, aparece como la dominación de estructuras universales y anónimas que suprimen las formas directas de poder personal.

A pesar de la aparente compatibilidad histórica entre las formas de sociabilidad del capital y la difusión de la igualdad formal entre las personas, la dominación patriarcal parece insistir decididamente en nuestras sociedades. Como si la lógica "premoderna" del patriarcado persistiera a pesar de la supuesta tendencia del capital a la igualdad, garantizada por la disolución de los lazos tradicionales de dependencia personal y la erección de las nuevas formas cuasi-objetivas de mediación social. Precisamente, el feminismo marxista de Scholz permite interpretar esta tenaz "persistencia" de la dominación sobre las mujeres, mostrando que no se trata de una rémora del pasado, sino que el capital genera una forma de patriarcado que le es característica. Así, puede desmentirse la imagen ingenua según la cual la dominación sobre las mujeres sería puramente un resabio precapitalista, sosteniendo que el capital genera sobre sus propias condiciones una particular forma de patriarcado.

Scholz sostiene que el capitalismo es una forma históricamente específica del patriarcado, al que podemos llamar “patriarcado productor de mercancías”. Su punto de partida coincide con el de Postone, en torno a la mutación histórica de las formas de dominación en el capitalismo: “En las sociedades premodernas (...) se producía bajo otras relaciones de dominación (personales en vez de cosificadas por la forma de la mercancía) y principalmente para el uso” (Scholz, 2014: 48). En el capitalismo, la dominación se funda en la subordinación de las personas, sus capacidades y sus necesidades a la dinámica “tautológica” del capital que se autovaloriza, como “sujeto automático” basado en “mecanismos anónimos ciegos” (Scholz, 2014: 48), antes que en la violencia física directa ejercida por un grupo. La novedad de su análisis radica en que pasa de la crítica del valor a la crítica de la *escisión del valor* [Wert-Abspaltung]:

Con el valor o el trabajo abstracto no queda suficientemente especificada la forma fundamental del capitalismo en cuanto relación fetichista. También habría que dar cuenta del hecho de que en el capitalismo se producen actividades reproductivas que realizan sobre todo las mujeres. De acuerdo con esto, la escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado, etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto. Así pues, el contexto de vida femenino, las actividades reproductivas femeninas tienen en el capitalismo un carácter diferente al del trabajo abstracto; por tanto no se las puede subsumir sin más bajo el concepto de trabajo (Scholz, 2014: 49).

En otras palabras, la constitución de la lógica “abstracta”, anónima y cuasi-objetiva de dominación en el capitalismo, que puede vincularse con la universal proclamación de la igualdad en la modernidad, sin embargo se monta sobre una forma específicamente capitalista y moderna de dominación patriarcal. Esta dominación se estructura a partir de la “escisión del valor” que masculiniza y jerarquiza el trabajo asalariado al tiempo que feminiza y desvaloriza las actividades reproductivas. Marx y Engels, por su parte, sentaron las bases de la crítica del valor pero desconocieron su articulación con esta división, que está en la base de la reproducción de la fuerza de trabajo y por lo tanto forma parte de las condiciones de posibilidad de la acumulación de capital. La dominación patriarcal tiene, claro, una historia premoderna, pero “con la universalidad de la forma de la mercancía alcanzó una cualidad completamente nueva” (Scholz, 2014: 50). El capitalismo se monta lógicamente sobre una división patriarcal de las actividades humanas, que asocia el trabajo creador de valor a la masculinidad (y a una serie de valores socialmente masculinizados, como la eficiencia, la competitividad, la agresividad); al tiempo que degrada y feminiza las actividades reproductivas, que aportan de manera indirecta a la reproducción de capital y se asocian a una serie de valores considerados femeninos, como el cuidado, la ternura, el afecto o incluso la irracionalidad. El capitalismo puede así ser considerado como un patriarcado productor de mercancías, que erige un completo proyecto civilizatorio de dominación masculina:

Podría hablarse de manera algo exagerada del género masculino como del 'género del capitalismo'; y, desde este trasfondo, cabría decir que una comprensión dualista de masculinidad y feminidad es la concepción dominante del género en la modernidad. El modelo civilizatorio productor de mercancías tiene su condición de posibilidad en la opresión de las mujeres (Scholz, 2014: 51).

La escisión del valor, evidentemente, no es estática sino que asume una serie de formas históricas variables. En los actuales tiempos "posmodernos", por caso, las mujeres se ven sometidas a una doble socialización: al tiempo que siguen siendo responsables de los cuidados y las actividades reproductivas en el hogar, participan también del trabajo asalariado fuera de casa. Según Scholz, esto no hace estallar completamente a las relaciones de género capitalistas, sino que las flexibiliza en un marco que no altera las bases formales de la Wert-Abspaltung [escisión del valor] estructural. De modo análogo, puede decirse que la propia categoría de valor no es estática, sino que sufre mutaciones a través de diferentes configuraciones históricas capitalistas, que empero no alteran su nervio lógico fundamental. La división del valor, que está en la base de la constitución de la propia categoría de valor, posee también una variabilidad histórica.

En síntesis, en este apartado intenté mostrar que el capitalismo no sólo disuelve los lazos de dominación personal basados para instituir un nuevo tipo de vínculo social objetivado, anónimo y abstracto. La sociedad capitalista instituye también un tipo de dominación masculina que le es característica, ligada a la separación entre el trabajo creador de valor (masculinizado) y las actividades reproductivas (feminizadas). A continuación, en la conclusión, intentaré repensar el significado de la teoría crítica de la sociedad a partir de estos análisis.

Conclusiones

En este trabajo describí cuatro movimientos. Primero, reconstruí algunas coordenadas del pensamiento de Laclau. Su teoría política pretende romper con la primacía de las relaciones sociales por sobre la construcción hegemónica. La emergencia de un significante hegemónico que articule lo social es, según este planteo, contingente; al tiempo que no hay criterios *a priori* para determinar la prioridad de una de las demandas por sobre el resto. Intenté mostrar que la proliferación de demandas de la que parte Laclau (enmarcada en la "revolución democrática") es susceptible de interrogación y análisis desde el punto de vista de la lógica del capital. Siguiendo a Postone, sostuve que el capitalismo se caracteriza por el pasaje de relaciones sociales abiertas (basadas en formas directas de dependencia) a relaciones sociales fetichistas y reificadas, donde las compulsiones abstractas y anónimas del valor y el trabajo mediatizan el vínculo social. A partir de ese pasaje, aparecen los parámetros de la *política moderna*, que incluye entre otras cosas la emergencia de una pluralidad de trayectorias de vida para las personas, vivenciadas efectivamente como contingentes. Luego, siguiendo a D'Emilio, intenté mostrar la importancia de la mutación

capitalista de las formas de nexo social para dar cuenta de la construcción de la identidad gay. Sostuve que la difusión del trabajo asalariado incrementa, hasta cierto punto, la independencia del individuo con respecto a la familia y otras autoridades personales, lo que facilita que las personas desplieguen trayectorias de vida personales contingentes y construyan su identidad sobre esa base. En el apartado final retomé los planteos de Roswitha Scholz sobre el patriarcado capitalista. La autora muestra que el capitalismo no compone únicamente una forma social reificada y anónima, sino que está asociada a una muy característica dominación particularista de los varones sobre las mujeres. El capitalismo, en efecto, se gestó a partir de la escisión de las actividades humanas entre trabajo productor de valor (masculinizado) y actividades reproductivas o de cuidado, devaluadas y feminizadas. Esa escisión original configura un patriarcado productor de mercancías históricamente determinado, donde las formas abstractas e impersonales de mediación social, garantizadas por el valor, vienen a su vez ligadas a lógicas de una peculiar (específicamente capitalista) dominación de los hombres sobre las mujeres.

Lo anterior significa que el capitalismo, desde el punto de vista de una lectura categorial, puede comprenderse como un proceso complejo y *fundamentalmente contradictorio* donde se dan tres fenómenos concomitantes. Primero, a partir de la mutación de las formas de nexo social y la construcción de una mediación anónima fundada en el trabajo y el valor, se despliega un proceso sin precedentes (históricamente determinado) de *reificación* de las relaciones sociales. Las relaciones capitalistas, a diferencia de otras formas históricas previas de articulación social, se fundan en las coacciones anónimas y cuasi-objetivas del valor. Al mismo tiempo, puesto que estas coacciones son objetivas y anónimas, "liberan" al individuo de las formas precapitalistas de dependencia, habilitando una novedosa pluralización de las trayectorias de vida de cada uno. Una vez que el trabajo y el valor garantizan la articulación de la sociedad, las relaciones de dependencia directa que otrora ataban al individuo a la familia o la autoridad retroceden en importancia, lo que permite, hasta cierto punto, que las personas experimenten sus vidas particulares como contingentes y susceptibles de alteración. El origen histórico de la pluralidad de demandas de las que parte Laclau puede situarse, pues, en la mutación capitalista de las formas de mediación. Finalmente, la crítica de Scholz a la escisión del valor permite comprender que la dominación en el capitalismo *no se reduce a los procesos anónimos, abstractos y cuasi-objetivos de la reificación, sino que también está asociada a muy peculiares formas de dominación particularista*. En efecto, la escisión del valor, que feminiza y devalúa las actividades reproductivas, está en el origen del patriarcado capitalista. Esto puede relacionarse, también, con la necesidad que tiene el capitalismo de sostener a la familia como unidad de reproducción, al tiempo que la socava por su propia dinámica.

Bajo esta relectura, pues, es posible dar cuenta de una pluralidad de demandas particulares en la sociedad moderna desde una perspectiva articulada con la crítica del valor y la mercancía como categorías mediadoras de la vida colectiva. En este caso me he detenido en las identidades de género y las disidencias sexuales, y otros análisis específicos deberían proseguir el trabajo para dar cuenta de otras formas de antagonismo social. Una vez que comprendemos las catego-

rías marxianas en toda su amplitud, como categorías estructurantes de las formas de mediación social y la subjetividad, los llamados "nuevos movimientos sociales" pueden ser comprendidos desde un punto de vista fundado en la crítica de la economía política y sus conceptos. Esto, a la vez, permite dar cuenta de la génesis histórica de la "pluralidad de demandas" que otros análisis, como los de Laclau, dan por sentadas como punto de partida sin ulterior análisis. Así, puede sostenerse que una adecuada relectura de Marx puede superar la diatriba posmarxista y dar cuenta, en términos ligados al valor, el trabajo y el capital (y su crítica) de aspectos comprensivos y significativos de la sociedad moderna.

Finalmente, esta relectura permite pensar nuevamente el significado de la teoría crítica de la sociedad. La sociedad capitalista ha gestado tanto formas de dominación como las condiciones de posibilidad para cuestionar esa dominación. Se puede, entonces, formular una crítica inmanente de la dominación capitalista, tanto de la dominación por estructuras impersonales abstractas, como de las formas de dominación particularista que surgen con la modernidad del capital. El capital genera, en términos generales, no sólo las posibilidades de su propia superación histórica como capital, sino también las posibilidades para superar las dominaciones particularistas que le han sido asociadas. La teoría crítica, en este contexto de reformulación parcial, apunta en una doble dirección. Por un lado, aspira a superar las coacciones abstractas y objetivadas que estructuran al capitalismo en sí mismo. Por el otro, se dirige contra las formas de dominación particularista que se han asociado históricamente a la dominación del capital y que componen con éste un sistema flexible y mutable. No se trata sólo de discutir cómo las personas son oprimidas por un sistema de coacciones fetichizado, sino también de poner en cuestión los privilegios de grupo que ese sistema de coacciones reforzó y reformuló históricamente.

Bibliografía

Acha, O. (2013). Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013). *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, 3, pp. 50-63, Buenos Aires.

Arthur, C. (2004). *The New Dialectic and Marx's Capital*. Londres: Brill.

D'Emilio, J. (2006). Capitalismo e identidad gay. *Nuevo topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, 2, pp. 60-72, Buenos Aires.

Geras, N. (1988). Ex-Marxism without Substance: Being a Real Reply to Laclau and Mouffe. *New Left Review*, Londres, 169, mayo-junio, pp. 34-61.

Haug, F. (1996). *Frauen-Politiken*. Berlin: Argument.

--- (2006). Hacia una teoría de las relaciones de género. En Borón, A. et al. (comps.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Kurz, R. y Trenkle, N (1999). *Die Aufhebung der Arbeit. Ein anderer Blick in das Jenseits des Kapitalismus*. En Kurz, R., Lohoff, E. y Trenkle, N (eds.), *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*, Hamburg.

Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

--- (2005). *On Populist Reason*. Londres y Nueva York: Verso.

Laclau, E. y Mouffe, C., (2001). *Hegemony and socialist strategy*. Londres y Nueva York: Verso.

Martín, F. (2014). *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo I*. México DF: Siglo XXI.

Meiksins Wood, E. (1986). *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*. Londres: Verso.

Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- (2006). History and Helplessness. *Public Culture*, Duke, n° 18, v. 1, pp. 93-110.

--- (2009). *History and heteronomy. Critical Essays*. Tokio: UTCP.

Waiman, J. (2013). Dialéctica y ontología: repensando el antagonismo post-marxista en la teoría crítica. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 5, pp. 280-310, Madrid. Publicación virtual: http://www.constelaciones-rtc.net/05/05_16.pdf (22/07/2015 último acceso)

Scholz, R. (1999). *Wert und Geschlechterverhältnis*. Publicación virtual: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=21&posnr=37&backtext1=text1.php>

--- (2014). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3, pp. 44-60, Madrid. Publicación virtual: http://www.constelaciones-rtc.net/05/05_04.pdf (01/07/2015 último acceso).

Trenkle, N (2008). *Aufstieg und Falls des Arbeitmanns*. Publicación virtual: <http://www.krisis.org/2008/aufstieg-und-fall-des-arbeitsmanns>

Žižek, S. (2003). ¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor. En Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Facundo Nahuel Martín: Facultad de Filosofía y Letras (UBA) – CONICET. Corre-o electrónico: facunahuel@gmail.com. El autor es becario doctoral del CONICET, docente y estudiante doctoral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investiga cuestiones relacionadas con el marxismo y la teoría crítica de la sociedad, especialmente el pensamiento de Theodor W. Adorno. Es autor del libro *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*.

La esencia humana y el proletariado en los jóvenes Marx y Engels. Apuntes para una historia conceptual¹

Iván Kitay (UBA/UNQ)

Resumen: El presente trabajo indaga sobre la evolución de los conceptos de 'ser genérico' [gatungwesen] y 'proletariado' [proletariat] en las obras de los jóvenes Marx y Engels publicadas en los *Anales Franco-Alemanes* [Deutsch-Französische Jahrbücher], atendiendo a los vínculos entre sus formulaciones en un período clave de su trayectoria intelectual. La noción de ser genérico, perteneciente al ámbito de la filosofía feuerbachiana, nutrió el aparato crítico de Marx en sus primeros abordajes sobre el Estado y de Engels en su pionera crítica de la economía política. El término 'proletariado' suele describirse como sociológico, en tanto remite a una clase social. Sin embargo, mientras que Marx llega al mismo como una necesidad teórica a partir de la filosofía de la acción proveniente del hegelianismo de izquierda, Engels se encuentra con los obreros de carne y hueso y conoce sus penurias en las fábricas inglesas. Estos diálogos entre la filosofía y la teoría social son poco recordados por el discurso sociológico dominante, en tanto su reivindicación de autonomía científica en ocasiones hace que los "padres fundadores" de la disciplina (Durkheim,

[1] Lo que aquí se expone es el producto de una indagación que comenzó en el marco de la materia "El pensamiento sociológico del joven Marx: de la alienación a la praxis" de la Carrera de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales – UBA). Agradezco especialmente a Cecilia Rossi y a Pablo Nocera por sus valiosos comentarios y el entusiasmo transmitido. Una primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en las XI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires el 14 de Julio de 2015.

Weber, Marx) sean presentados como “huérfanos” respecto a las formas de pensamiento que permitieron su emergencia.

Palabras Clave: Ser Genérico; Proletariado; Historia Conceptual

Abstract: This paper inquires into the evolution of the concepts ‘species-being’ [gattungswesen] and ‘proletariat’ in the work of the young Marx and Engels published in the German–French Annals [Deutsch-Französische Jahrbücher], attending to the connection between their formulations in a key period of their intellectual trajectory. On the one hand, the notion of ‘species-being’, coming from Feuerbach’s philosophy, nurtured the critical apparatus of Marx in his first approaches of the state and of Engels in his pioneer critique of political economy. On the other hand, the term ‘proletariat’ is usually described as sociological, as it refers to a social class. However, while Marx gets to it as a theoretical necessity based on the philosophy of the action from the Left Hegelians, Engels finds the workers in the flesh and gets to know their dearth in the English factories. This dialogs between philosophy and social science are not very well remembered by the dominant sociological discourse, as its vindication of scientific autonomy often makes it to present the “founding fathers” of the discipline (Durkheim, Weber, Marx) as “orphans” of the ways of thinking that permitted their emergence.

Keywords: Species-Being; Proletariat; Conceptual History

La sociología, como doctrina de la constitución de la sociedad, está todavía hoy ligada a la filosofía, de la cual nace, y no es posible ver en ello un anacronismo: porque la propia sociología no se deja separar del árbol científico como una rama entre todas las demás (...) todas las disciplinas cuyo sujeto es el hombre se han unido entre sí, y necesariamente remiten la una a la otra.

Institut fur Sozialforschung (Universidad de Frankfurt), La Sociedad, 1966.

El sociólogo está limitado a los oscuros esfuerzos que exigen las rupturas siempre repetidas y las incitaciones del sentido común, ingenuo o científico: en efecto, cuando se vuelve hacia el pasado teórico de su disciplina, se enfrenta no con una teoría científica constituida sino con una tradición.

Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, El Oficio del Sociólogo.

Los orígenes olvidados del pensamiento sociológico: una historia de orfandades

En 2006, Siglo XXI Editores publicó el libro *¿Para qué sirve la sociología?*, compilado por Bernard Lahire, en el cual un grupo de renombrados sociólogos intenta responder a esta pregunta que parece seguir careciendo de una respuesta clara, luego de tantos años de existencia de la disciplina. En este sentido, resulta sumamente sugerente la imagen que aparece en la tapa de la edición argentina: una navaja multiuso abierta.

Parece ser, entonces, que la única claridad que tenemos respecto de la sociología es que provee de diversas herramientas (como la navaja multiuso) para pensar y/o intervenir sobre algo que llamamos genéricamente "la sociedad". De esta manera, en la práctica, solemos terminar identificando acríticamente a la sociología (ya sea por comodidad o por convicción) con un conjunto de conceptos teóricos, enfoques y técnicas de recolección de datos que la comunidad científica considera "sociológicos". Esta concepción recupera cierto origen tecnocrático de la disciplina, vinculado a lo que hoy llamamos "ingeniería social", que implica, en palabras de Adorno (2002), "la creencia de que los expertos científicos, sirviéndose de determinadas técnicas metodológicas, producirán, si se les confía directa o indirectamente el control sobre la sociedad, un estado equilibrado, estable, o, diría, un estado capaz de funcionar" (p. 21).

Bourdieu (1990) afirmaba en una entrevista realizada en 1980 que "hace ya mucho tiempo que la sociología ha salido de la prehistoria, es decir, de la era de las grandes teorías de la filosofía social con la cual suelen identificarla los profanos" (p. 79). En efecto, la sociología como tal no existió siempre: su nacimiento como disciplina específica involucró intercambios con la filosofía -como modo de indagación sobre la historia en general- que suelen ser ignorados en virtud de la reivindicación de autonomía científica por parte de la comunidad sociológica (expresada aquí por Bourdieu). Esto lleva a que en ocasiones los "padres fundadores" (Durkheim, Weber, Marx) aparezcan "huérfanos" de las formas de pensamiento que permitieron su emergencia. Pero ¿cómo se efectuó esa "salida de la prehistoria"? ¿Por qué? ¿Para qué? Desde luego, no existe una respuesta unívoca a tales preguntas.

Este trabajo pretende abordar un fragmento de la historia del surgimiento de la teoría social moderna, condensada en las obras de los jóvenes² Marx y Engels publicadas en los *Deutsch-Fran-*

[2] Cuando decimos "jóvenes", no podemos ignorar la ya clásica periodización althusseriana. Sin embargo, a diferencia del filósofo francés, a nosotros no nos interesa definir cuándo Marx se vuelve marxista. Lejos de una buscar una "ruptura epistemológica", nos parece más productivo dar cuenta de los cambios de foco, de los desplazamientos del campo semántico, de las modificaciones en el andamiaje conceptual que organiza la "crítica implacable de todo lo existente" -tarea a la que ambos pensadores se abocaron durante toda su vida-.

zösische Jahrbücher (Anales Franco-Alemanes)³ en febrero de 1844. Esta selección de autores y textos nos resulta particularmente productiva para escapar de aquellas visiones establecidas y “estabilizadas” sobre el discurso sociológico. Se trata de un conjunto de artículos que aparecieron simultáneamente en la primera y única edición de un ambicioso proyecto político-editorial, donde el pensamiento de ambos autores se encuentra “en el papel” por primera vez, en un notable precedente a una vida de trabajo en conjunto. Además, como ha señalado C. Rossi (2015), “Marx es un autor siempre invitado a la mesa de los ‘padres’ [fundadores de la sociología], pero a la vez siempre incómodo” (p. 2), por un lado, porque forma parte de la tradición socialista, y por otro, porque no es sociólogo de formación. En efecto, Schmidt (1983) nos recuerda que incluso el término “sociología” está ausente en sus trabajos, pese a ser ya corriente en su época, por estar en ese entonces estrechamente vinculado al pensamiento de Auguste Comte.

Nos interesa particularmente dar cuenta de los usos de los conceptos ‘ser genérico’ [*Gattungswesen*] y ‘proletariado’ [*Proletariat*] en los trabajos antedichos. La noción de *gattungswesen* pertenece indudablemente al ámbito de la filosofía feuerbachiana. El concepto de proletariado, sin embargo, en tanto remite a una clase social, suele ubicarse del lado del acervo de la sociología. Atender a sus vínculos y a la posible influencia recíproca de sus formulaciones en un período decisivo de la trayectoria intelectual de nuestros autores nos parece particularmente productivo pues, como afirma Nocera (2012), la crítica de Marx a Hegel expresa “el reconocimiento del límite de la filosofía, que plasma el límite de la lógica de una realidad (la sociedad civil capitalista) y que torna, a partir de allí, a la filosofía misma como objeto crítico de indagación” (p. 36).

Los escritos de Marx en los Anales Franco-Alemanes. El Estado como “forma profana” de la enajenación de la esencia humana y la “intuición comunista” del proletariado

En marzo de 1843, Marx renuncia a su cargo de director del periódico la *Gaceta Renana*, cuya “atmósfera irrespirable” (Carta a Ruge, 25 de enero de ese año) le era imposible de tolerar (Marx, 1982a). Poco después, el periódico es clausurado por la censura prusiana, pero para entonces el ex periodista ya se encuentra abocado a una empresa editorial conjunta con su entonces amigo Arnold Ruge. Marx dedica la mayor parte del año 1843 (que desde octubre lo encuentra en París) a preparar los trabajos que publicaría en los *Anales Franco-alemanes*.

Los artículos aparecidos en esta publicación, que ve la luz en febrero de 1844, muestran que hasta entonces Marx conservaba íntegra la crítica filosófica de Feuerbach a la religión cristiana.

[3] Nos referimos a los trabajos de Marx *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*, y a los *Esbozos para una crítica de la economía política* y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels.

En su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (en adelante, *Introducción*), nuestro autor comienza por explicitar esta deuda con el filósofo de Bruckberg. ¿Qué forma tiene esa crítica de la religión? La lógica de la inversión de la posición hegeliana: "El hombre hace a la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado o ha vuelto a perderse" (Marx, 1982b: 491). Realizada ya esta tarea, nuestro autor considera que debía entonces seguir avanzándose en otras direcciones. He aquí el programa filosófico que Marx se propone en esa época:

La misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (Marx, 1982b: 492).

La mentada crítica de la política (del Estado) es tratada por Marx en los dos escritos que aquí abordaremos. Ambos se sustentan en el principio de inversión que propone Feuerbach: en ellos, el concepto de esencia humana ocupa un lugar central, pues es lo que se ha invertido en la conciencia y se ha enajenado en una entidad "profana": el Estado⁴. Se trata de la superación de la crítica religiosa (por otra parte, ya consumada) en la crítica de la política: "descubrir la *verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer al *más allá de la verdad*" (Marx, 1982b: 492).

En la *Introducción*, Marx sostiene que la familia, la sociedad civil, el Estado, son formas sociales de la existencia del hombre como realización u objetivación de su esencia.

El hombre no es un ser abstracto agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión (...) es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por lo tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arma espiritual (Marx, 1982b: 491).

Feuerbach no explica por qué la religión requiere de la separación y la inversión de la esencia del hombre en Dios. A diferencia de la crítica feuerbachiana de la religión, cuyo objetivo último era el ateísmo como reconciliación del hombre consigo mismo en el ámbito de la conciencia, para Marx no alcanza con el mero reconocimiento teórico (de que la sociedad civil no es un momento de la estatalidad):

[4] Es probable que este nuevo programa de investigación establecido por Marx haya surgido de su necesidad de criticar la amenaza de una recuperación de la alienación religiosa en la forma de alienación política que Feuerbach parece proponer en un breve escrito de 1842 llamado *Necesidad de una reforma de la filosofía*.

(...) la crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el imperativo categórico de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 1982b: 497).

En tanto nuestro autor considera que el Estado es una forma social de la existencia del hombre como objetivación de su esencia, este reconocimiento hace necesaria la superación *real* del mismo como entidad ajena y superior a los individuos. Volveremos sobre este punto más adelante.

En *Sobre la Cuestión Judía*, Marx también aborda la crítica del Estado, a través de una polémica con Bruno Bauer acerca de la emancipación de los judíos y el Estado cristiano. La crítica a Bauer nos interesa porque, en palabras del propio Marx, "el error de Bauer reside en que (...) no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana" (Marx, 2012: 180).

La emancipación *política del judío*, del cristiano y del hombre religioso en general es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo y en general de la *religión*. Esto ocurre cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión (...). La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación *política* no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana (Marx, 2012: 182-183; destacado en el original).

Así, bajo la forma de la pregunta por los límites de la emancipación meramente política, Marx indaga sobre las condiciones que harían posible una emancipación verdaderamente humana, en tanto "el Estado puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un *hombre libre*" (Marx, 2012: 181, destacado en el original).

El abordaje de la dimensión estatal conserva también en este trabajo el modelo feuerbachiano de la inversión y la enajenación, tratada aquí en una de sus "formas profanas". Es a través de este modelo que Marx da cuenta de las limitaciones de la emancipación política:

El hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*,

así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana* (Marx, 2012: 184; destacado en el original).

La analogía con el procedimiento de Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* es evidente: El Estado es a la sociedad civil lo que el cielo es a la tierra.

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera un *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como particular (Marx, 2012: 185; destacado en el original)

Como indica M. Rossi (1971), "El Estado *político* desarrollado, el Estado burgués moderno (...) prescinde de las condiciones reales de vida de sus miembros, para realizar ilusoriamente su 'existencia política' en la esfera abstracta" (p. 308). Por consiguiente, existe una contradicción entre el hombre y el Estado que no se supera "perfeccionándolo" (por ejemplo, haciéndolo ateo), pues esto implica dejar en pie la mediación. "El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por oposición a su vida material" (Marx, 2012: 185; destacado en el original). Un Estado puede ser él mismo libre sin que por ello los individuos bajo él lo sean también. Así, la emancipación política del hombre de la religión, no suprime la religiosidad real del hombre, sino que justamente consiste en su reconocimiento fuera del Estado, su pasaje del ámbito público al ámbito privado.

Marx está pensando, como Feuerbach, en la emancipación humana como emancipación de la religión en general, en tanto reconciliación del hombre consigo mismo, con su esencia. Pero a su vez, la extiende a la emancipación del hombre del Estado, que en tanto mediación "secular", disocia al hombre real, existente, del hombre político. Por eso concluye: "sólo cuando el hombre individual recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, (...) sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana" (Marx, 2012: 204; destacado en el original).

En última instancia, se trata de una crítica a la separación que Hegel hace entre el Estado y la sociedad civil. El Estado político mistifica esta relación escindiendo la vida del hombre entre su "vida pública" (como ciudadano) ideal, universal, y su "vida privada" (como hombre) material y particular, contraponiendo así la "vida genérica" (en la comunidad política) a la "vida material" (en la sociedad civil)⁵, por lo que debe entonces abolirse aquél para llegar a la emancipación humana

[5] Esta separación se ve claramente en la distinción entre derechos del *homme* y los derechos del *citoyen*. El *homme* es el miembro de la sociedad burguesa, y sus derechos son los del "hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (...). Muy lejos de hacer concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria" (Marx, 2012: 198-199).

como reconciliación “en la vida material” del hombre con la esencia de su género. Sin embargo, Marx no indica aquí quién debería realizar tal tarea.

Será en la *Introducción* donde nuestro autor esbozará una primera y aproximada respuesta a esa pregunta, que pasa precisamente por el ‘proletariado’. Allí, reflexiona sobre las condiciones ético-políticas de la Alemania de su época y su futuro, identificando “tareas para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*” (Marx, 1982b: 497). Esto implica un desplazamiento hacia la pregunta por el “poder material”, por el agente potencialmente portador de dicho poder:

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas (Marx, 1982b: 497).

Es importante destacar aquí que Marx habla de “hacer prender la teoría en las masas”. Es la emancipación teórica la que tiene para Alemania un interés práctico: “Toda revolución requiere, en efecto, un elemento *pasivo*, una base *material*” (Marx, 1982b: 498). Es el interés teórico (“activo”) el que lleva a Marx a preguntarse por el elemento “material pasivo”. La práctica, entonces, es entendida aquí como simple “fuerza material” en la lucha política, como lo opuesto y complementario (conceptualmente) a la teoría, necesaria para su realización, pero a su vez dependiente de ella⁶.

Marx se pregunta entonces qué clase puede realizar una revolución verdaderamente radical que pueda conseguir para Alemania la emancipación humana general. Indica que las aspiraciones alemanas solamente alcanzan a una revolución parcial, a una revolución meramente política. Este tipo de revolución parcial⁷, meramente política consiste en el hecho de que “se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación general, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su especial situación” (Marx, 1982b: 499; destacado en el original). Por el contrario,

[6] Al respecto, Rossi (1971) considera que “no estamos todavía ante una concepción materialista de la historia, pero parece que empieza a perfilarse a través de un movimiento en virtud del cual el aspecto ‘material’ se sitúa al mismo nivel de importancia que el ideal para plantearse verdaderamente como su ‘fundamento’ y no sólo en el sentido aproximativo e indudablemente poco comprometido en que hasta ahora Marx se ha venido expresando. Y es natural que la concepción del carácter fundamental del aspecto ‘material’ tenga que basarse en una profunda conciencia de las relaciones de *reciprocidad* entre ambas esferas, que hasta un segundo momento no se presentarán en su verdadera relación de condicionamiento” (p. 310).

[7] La cuestión de la relación entre el interés parcial o particular y el interés general ya había sido abordada por Marx durante su estadía en Kreuznach: “La superación de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general llegue a ser particular *realmente* y no sólo, como en Hegel, imaginariamente, en la abstracción, lo que sólo será posible cuando el interés *particular* llegue a convertirse realmente en el interés *general*” (Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, citado en Castillo, 2007: 38), y luego en *Sobre la Cuestión Judía*, como vimos anteriormente.

(...) para que *la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial* de la sociedad coincidan, para que una clase *valga* por toda la sociedad, se necesita (...) que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que ésta determinada clase resuma en sí la repulsa general (...), que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. Para que una clase de la sociedad sea la clase de la liberación por excelencia, es necesario que otra sea manifiestamente el estado de sujeción. (Marx, 1982b: 500; destacado en el original)

Marx considera que una clase de estas características no existe aún en Alemania (o apenas comienza a nacer en el llamado "movimiento industrial"), pero sí en Inglaterra y Francia. En cualquier caso, para el pensador de Tréveris, la posibilidad de la emancipación humana reside en

(...) la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple, que ya no puede apelar a un título histórico, sino simplemente al título humano; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado* (Marx, 1982b: 501-502; destacado en el original).

En este extenso fragmento, donde el término aparece por primera vez, el proletariado es definido como la "clase universal". ¿En qué consiste su universalidad? Es universal porque carece de todo (y lo sufre) y eso la hace no reclamar nada en *particular*, sino oponerse de plano al Estado en tanto tal. Marx está pensando en las clases poseedoras que pugnan por una revolución parcial, es decir, sólo política, que instaure nuevamente la dominación de una *parte* sobre el *todo*, en base al sostenimiento de su situación *particular* (de su riqueza, por ejemplo).

El proletariado, al ser la condensación de toda carencia y de todo defecto de una sociedad, sólo puede entonces reclamar para sí su condición *humana*, y con ella, la emancipación de toda la sociedad. En vistas a lo anterior, coincidimos con Ricoeur (1994) en que "el concepto [de proletariado] es una construcción abstracta; no (...) una descripción sociológica (...) el proletariado con-

tinúa siendo aún un concepto filosófico" (p. 70). M. Rossi (1971) apoya esta idea y a su vez sostiene que a ese camino recorrido por Marx le falta aún "la determinación de cuáles son las 'relaciones' en que el hombre aparece humillado" (p. 309). Para él, "la nueva intuición comunista del proletariado surge de un ámbito de consideraciones de tipo filosófico y social, pero no específicamente económico todavía: eso explica ese matiz de dialectismo abstracto que todavía late en el texto" (Rossi, 1971: 301). Sin embargo, debemos reconocer que unas líneas después Marx indica que el proletariado puede reclamar la abolición de la propiedad privada:

Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad (Marx, 1982b: 502).

Aquí seguimos también a M. Rossi (1971), que considera que el reclamo antedicho no pertenece al ámbito de la economía política, sino que es entendido como la pugna por la universalización de la situación particular de esta clase, que carece de toda propiedad, "incluso de la propiedad de las fuerzas vitales humanas" (p. 318). Como sostiene este autor, "nos hallamos evidentemente muy lejos todavía de la conclusión de que el proletariado es un producto de la sociedad burguesa, como portador de las armas que la destruirán" (Rossi, 1971: 318). En efecto, nos parece que "la idea abstracta de humanidad, tomada de Feuerbach, es el continuo soporte antropológico de todo el análisis" (Ricoeur, 1994: 70). A pesar de que hay referencias al elemento económico, no hay aquí una caracterización acabada en ese ámbito: Marx habla de "derechos universales" y de "postulados". Así, el concepto "resulta más bien *construido* como una antítesis lógica que *constatado* como un *producto* de la misma sociedad *burguesa*" (Rossi, 1971: 315). Esta situación es reconocida por el propio Engels (1946) en su prólogo de 1845 a *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*, donde indica que la "descripción de las condiciones clásicas del proletariado" británico era una tarea muy importante porque los teóricos alemanes sabían muy poco del mundo real, en tanto "casi ninguno ha llegado al comunismo de otro modo que mediante la reducción por Feuerbach de la especulación hegeliana" (p. 255).

Es posible pensar que el "descubrimiento" del proletariado por parte de Marx que este texto constata se debe en gran medida a la impresión que le provocó el contacto con los obreros franceses durante su estadía en ese país. Por ejemplo, Löwy (2010) considera que la segunda parte de la *Introducción* "lleva ya la marca de París" (p. 85). En efecto, en una carta a Feuerbach del 11 de agosto de 1844 (posterior a la publicación de los *Anales Franco-alemanes*), Marx le señala que

(...) hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo (...) es entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad donde la historia prepara el elemento práctico de la emancipación del hombre (Marx, 2011: 180).

Por otra parte, Rubel (2012) nos recuerda, en su singular biografía intelectual de Marx, que Flora Tristán había publicado poco antes en París un documento donde trataba los mismos temas, y supone que “Marx debió experimentar un doble sentimiento de admiración y de desconfianza hacia esta sorprendente mujer que muy pronto comenzaría su periplo a través de Francia, llevando a los obreros el mensaje de su liberación” (p. 145). Sin embargo, es el propio Löwy (2010) quien a su vez señala que “los ‘proletarios’ miembros de estas organizaciones secretas eran más bien oficiales artesanos que obreros industriales” (p. 104). Por ello, creemos que, sin subestimar el papel que jugó el vínculo de Marx con las organizaciones de “conspiradores” franceses en sus elaboraciones teóricas, el proletariado que tiene en mente Marx aquí no es el mismo que el que Engels estaba por entonces conociendo en Inglaterra, como veremos a continuación.

Las intervenciones de Engels. La economía burguesa como producción sin conciencia genérica y la causa del proletariado como causa de la humanidad

El año 1843 encuentra a Engels en Manchester, Inglaterra, a donde se vio obligado a trasladarse para formarse en el comercio al que se dedicaba con gran éxito la empresa familiar. Hasta el momento, sólo se había encontrado con Marx en una fugaz ocasión, en su paso por Colonia. Su estadía en la isla le permite, por un lado, acceder a los desarrollos teóricos más importantes de la economía política, y por otro, conocer de primera mano las condiciones de vida reales de los obreros del país más avanzado de su época y las características de sus organizaciones (además de a Mary Burns, una obrera irlandesa que se convertiría luego en la compañera de toda su vida). Los trabajos que Engels publica en los *Anales Franco-alemanes* demuestran que las experiencias que vivió allí -sumadas a su encuentro con Moses Hess en el viaje de ida- tuvieron una notable influencia en sus elaboraciones teóricas. Estas obras tendrán gran relevancia para la posterior constitución del pensamiento marxiano, como el propio Marx reconocerá años después en su *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859.

Los *Esbozos para una Crítica de la Economía Política* presentan una discusión con las categorías de Smith, Ricardo, Malthus y otros exponentes de la economía política que hoy llamamos clásica, en lo que constituye una obra pionera en la crítica de dicha disciplina. La crítica de Engels al discurso de la economía política remite fundamentalmente a la denuncia moral. Sin embargo, como nos recuerda Sánchez Vázquez,

Este moralismo debe ser justamente entendido. No se trata de una contradicción entre un ideal moral y la realidad, sino de la contradicción que encuentra el joven Engels entre el hombre y la economía o también entre la esencia humana y una realidad económica en la que cada individuo se amuralla en su interés egoísta y entra en conflicto con los otros. Lo

que Engels llama inmoral es justamente este orden humano, regido por el egoísmo, que entra en contradicción con su idea del hombre, de inspiración feuerbachiana (como ser genérico) (Sánchez Vázquez, 2011: 33).

En efecto, la idea de esencia humana que se encuentra operando en la obra remite al filósofo de Bruckberg, con cuyo pensamiento se familiarizó en su paso por la Universidad -donde compartió cierto itinerario filosófico con Marx⁸. Reconstruyamos algunos de los argumentos que aquí aparecen:

Si los productores, como tales, supieran cuánto necesitan los consumidores; si organizaran la producción; si se la repartieran entre sí, entonces la oscilación de la competencia y su tendencia a la crisis serían imposibles. Produzcan con conciencia, como hombres, no como átomos desparramados, *sin conciencia genérica*, pónganse por encima de todos estos contrarios artificiales e insostenibles. Pero mientras ustedes continúen produciendo como en la actualidad, de forma inconsciente e irreflexiva, abandonada al dominio de la causalidad (...) debe provocarse una revolución social como el dogmatismo de los economistas no puede ni soñar (Engels, 2006: 25-26; destacado propio).

Para Engels, el elemento que define a la economía política es el egoísmo. En este fragmento se critica el individualismo y la primacía de los intereses particulares que caracteriza el razonamiento de los burgueses. Nuestro autor dice que estos producen sin conciencia genérica, esto es, sin pensar en el ser humano como género, priorizando particularidades (que él caracteriza como "artificiales") a la universalidad de la especie. En este sentido, sus denuncias nos remiten a un aspecto específico del concepto feuerbachiano de *Gattungwesen*. Para Feuerbach, el ser genérico no es individual sino comunitario⁹. Este carácter comunitario del ser humano es el eje en

[8] En efecto, Engels entra allí en contacto con el pensamiento de Hegel (en particular con la crítica de la religión de inspiración hegeliana de Strauss y Feuerbach) y se vincula con los hermanos Bauer, Ruge, Stirner y otros jóvenes hegelianos.

[9] En efecto, si para Feuerbach Dios es la esencia enajenada del hombre, el dogma de la Trinidad es interpretado "como la totalidad viviente del hombre, como la expresión de la comunidad humana" (Martínez Hidalgo, 1997: 129). El capítulo VII de *La Esencia del Cristianismo* trata del misterio de la Trinidad como la esencia comunitaria de Dios, es decir, del género humano como comunidad. En él, Feuerbach plantea que el dogma trinitario expresa la necesidad del género humano de vivir en comunidad. Esta necesidad es satisfecha por la religión colocando junto a Dios otro segundo ser diferente de él en tanto personalidad, pero idéntico según la esencia: Dios Padre (yo, entendimiento) y Dios Hijo (tú, amor). La unión de ambos forma el Espíritu Santo, el hombre entero. Así, Dios es una *vida en comunidad*. La tercera persona de la divinidad, el Espíritu Santo, es el amor recíproco entre las dos personas divinas, el concepto mismo de comunidad. En un escrito de 1845, en el marco de su polémica con Max Stirner, el filósofo de Bruckberg insiste sobre el carácter colectivo de la esencia humana: "cuando en Feuerbach se dice, por ejemplo: el individuo es limitado, el género es ilimitado; esto no significa más que lo siguiente: los límites del individuo no son también los

torno al cual se organiza crítica engelsiana. La reconciliación con el género aparece, aquí, como la planificación de la producción social. Sin embargo, la distinción se hace aún entre productores y consumidores, y no entre burguesía y proletariado.

Otro elemento que Engels parece tomar del pensamiento feuerbachiano es la distinción entre lo humano y lo animal. Para Feuerbach, el ser humano, en tanto puede ponerse en el lugar del otro, es capaz de trascender su inmediatez y proyectarse como especie mediante el pensamiento. El animal, en cambio, sólo puede vivir de acuerdo a su individualidad, no posee una vida interior distinta de las relaciones exteriores: No piensa, sólo percibe sensorialmente¹⁰. Engels interpreta esta distinción en clave moral: aquellos que no piensan más que en su propio interés particular e inmediato, ven degradada su humanidad a una vida animal. Por ello afirma:

La economía liberal había hecho su mejor parte para generalizar la enemistad por medio de la disolución de las nacionalidades, para transformar a la humanidad en una *horda de animales violentos* -¿Y qué otra cosa es la competencia?- que se devoran por eso mismo entre sí (Engels, 2006: 12; destacado propio).

Para Engels (2006), la economía mercantil, en sus diversas formas, mancomuna a los hombres, pero lo hace a través de un vínculo hipócrita: "la ciencia debería llamarse economía *privada*, ya que sus relaciones públicas existen sólo en función de la propiedad privada" (p. 9). Por eso, pregunta a los capitalistas en tono de reproche:

¿Cuándo hicieron algo por pura humanidad, por conciencia de la futilidad de la oposición entre el interés general y el individual? ¿Cuándo han sido morales, sin ser interesados, sin cobijar en el fondo motivos inmorales y egoístas? (Engels, 2006: 11).

Este razonamiento no alcanza sólo a los burgueses sino también a los terratenientes y trabajadores, pues "la propiedad privada aísla a cada uno dentro de su tosca individualidad y cada uno abriga, sin embargo, el mismo interés que su vecino (...) la inmoralidad del orden humano actual culmina en esa hostilidad entre intereses iguales", en esa competencia que hace a todos renunciar "a todo lo que verdaderamente debiera ser el fin de su vida" (Engels, 2006: 11). Aquí, la propiedad privada aparece (aunque superficialmente) como el origen de la enajenación del género, algo que Marx retomará posteriormente en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

límites de los otros individuos, y por esa razón, los límites de los hombres actuales tampoco son los límites de los hombres futuros" (Feuerbach, 1964: 53).

[10] "En la naturaleza, por el hecho de que está sujeta a los sentidos y no piensa, no existe el género, no existe la planta, sino solamente las plantas singulares; pero esto no puede decirse acerca de la mente: cuando pienso, yo mismo soy el género humano, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, vivo u obro" (Feuerbach, Abelardo y Heloísa y otros escritos de Juventud, citado en Nocera, 2013: 2).

Engels proyecta, inspirándose en las ideas del socialista utópico Fourier, cómo sería una situación en la que no hubiese enajenación:

En un estado digno de la humanidad (...) la colectividad tendrá que calcular lo que puede producir con los medios que tiene a su disposición, y determinar según la relación de fuerza de esa producción con la masa de consumidores en qué medida debe aumentar o reducir la producción, en qué medida debe permitir o limitar el lujo (Engels, 2006: 27).

Por otro lado, *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra* es, en palabras de Roggerone (2012), "un ejemplar trabajo de observación participante, donde (...) mediante un exhaustivo trabajo empírico y teórico, (...) Engels denunciaba la explotación y los crímenes sociales que la burguesía cometía diariamente contra la clase obrera" (p. 3).

En la introducción a la obra, que describe el proceso de formación del proletariado inglés, Engels afirma que, antes de la revolución industrial,

los trabajadores industriales ingleses vivían y pensaban (...) aislados y retirados, sin actividad intelectual, y sin fluctuaciones violentas en su situación vital. Rara vez sabían leer, y mucho más raro aún era el caso en que supieran escribir, concurrían regularmente a la iglesia, no hablaban de política, no conspiraban, no pensaban, disfrutaban de los ejercicios físicos, oían la lectura de la Biblia con devoción hereditaria, y se conducían de manera inmejorable con su humildad sin pretensiones, ante las clases más prestigiosas de la sociedad. Pero en cambio estaban *espiritualmente muertos*, vivían sólo para sus mezquinos intereses privados, para su telar y su pequeño huerto, y nada sabían del tremendo movimiento que, allí afuera, recorría la humanidad. Se sentían cómodos en su quieta vida vegetal y, de no haber sido por la revolución industrial, jamás hubiesen salido de esa existencia, por cierto que muy romántica y confortable, pero *indigna de un ser humano*. Pero es que *no eran seres humanos*, sino solamente máquinas que trabajaban al servicio de los pocos aristócratas que hasta entonces habían conducido la historia; la revolución industrial no hizo otra cosa que imponer las consecuencias de ello, al convertir definitivamente a los obreros en meras máquinas y al quitarles de sus manos el último resto de actividad autónoma, pero impulsándolos con ello a pensar y a exigir una *posición humana* (Engels, 1946: 259; destacado propio).

Engels considera al trabajador aislado y apacible del período previo a la revolución industrial como "espiritualmente muerto". La vida abocada a los intereses privados, como ya aparecía en los *Esbozos*, es entendida por Engels una forma de vida "indigna de un ser humano". La revolución industrial, entonces, los arroja al encuentro de unos con otros (y en este sentido, les da la po-

sibilidad de trabajar de acuerdo con su género), pero al mismo tiempo los degrada a la condición de máquina, de apéndice de la propiedad ajena (es decir, los esclaviza a los propietarios, enajenándolos). La combinación de estas dos consecuencias, sin embargo, habrían sido la clave del impulso de los obreros para reclamar un trato humano, diferente a su vez de la forma de vida que habían llevado hasta el momento.

Posteriormente, en su prefacio de 1845, Engels (1946) hace una reflexión acerca de los once meses que dedicó al contacto con los obreros. Nos dice que encontró que éstos están "exentos de la perniciosa maldición de las limitaciones nacionales y de la arrogancia nacional, que en última instancia no es otra cosa que *egoísmo en gran escala*", que son "más que meros *ingleses*, integrantes de una nación individual, aislada", que son "*seres humanos*, integrante de la gran familia internacional de la humanidad, seres que han descubierto que sus intereses y los de toda la raza humana son los mismos, (...) miembros de esa familia de la '*humanidad única e indivisible*'; (...) *seres humanos* en el sentido más enfático de la palabra" (p. 22; destacado en el original).

Si los burgueses se veían reducidos a animales por la competencia despiadada, Engels dice, no sin cierto romanticismo, que los obreros han superado el egoísmo de la nacionalidad (pues lo han acogido a él, un alemán), y que se han reconocido como humanos (al descubrir la identidad entre sus intereses y los de toda la humanidad). Nuestro autor considera que él y los obreros tienen una causa común, la "causa de la *humanidad*" (Engels, 1946: 22; destacado en el original).

A modo de cierre. Hacia una recuperación de la tradición crítica de la teoría social moderna

Decíamos al principio de este trabajo que nos interesaba recuperar una parte de la historia "ignorada" de los orígenes de la sociología, aquella historia que implicó intercambios con otras disciplinas como la filosofía, antes de que configurara un discurso que pudiese reclamar como propio. El análisis del uso de los conceptos de ser genérico y proletariado en las obras tempranas que Marx y Engels publicaron en los *Anales Franco-alemanes* nos permite dar cuenta de un momento clave de este intercambio.

Como vimos, el lenguaje feuerbachiano de la esencia humana nutrió el aparato crítico de Marx en sus primeras reflexiones sobre el Estado. Por este camino, el pensador de Tréveris se encuentra con la "limitación del horizonte visual" (según sus propias palabras) de Hegel y Feuerbach: ya no se trata sólo de develar la alienación en la conciencia, sino la lógica de la realidad que produce tal alienación. La productividad de la crítica filosófica se tensa, entonces, hasta el límite. Como señala Marx (1982b) en su *Introducción*, "la filosofía sólo puede superarse realizándola" (p. 496), y ésta "sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía" (p. 502). La pregunta por las posibilidades de superación de la filosofía a través de su realización, es la que "conduce" a Marx hacia el proletariado, como

“el concepto filosófico de una filosofía que ha realizado su inversión práctica para convertirse en teoría revolucionaria, teoría de la transformación del mundo” (Rossi, 1971: 319).

En el caso de Engels, el carácter comunitario del ser humano propio de la filosofía feuerbachiana es el eje en torno al cual organiza su pionera crítica de la economía política inglesa. Además, la constatación por su propia experiencia de que los obreros ingleses podían llegar a trascender el egoísmo y los intereses parciales que la economía política erigía a pilares constitutivos de la sociedad lo llevan a afirmar que estos obreros portan la causa de toda la humanidad.

Hemos visto que, para el caso de los autores aquí tratados, no se puede comprender la aparición del concepto de ‘proletariado’ sin hablar del de ‘ser genérico’. El propio Marx (1982b) afirma en su *Introducción* que, “así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*”, en tanto “la cabeza de esta emancipación [del hombre] es la *filosofía*, [y] su corazón, el *proletariado*” (p. 502; destacado en el original). Como afirma Schmidt (1983), esta tradición de pensamiento “escapa (...) a los habituales esquemas clasificatorios del tipo de la teoría o la sistematización de la ciencia” (p. 63). Nos encontramos ya lejos de aquella imagen aséptica de la sociología, entendida como una indefinida y neutral “caja de herramientas” útiles para intervenir sobre “la sociedad”. Creemos que la reconstrucción de estas reflexiones, de unos pensadores que nunca se establecieron en el ámbito académico y que probablemente se hubieran identificado más como socialistas que como sociólogos, es una tarea necesaria para recuperar una tradición crítica de la teoría social moderna que el discurso sociológico dominante suele olvidar.

Bibliografía

- Adorno, T. (2002). *Introducción a la Sociología*. Madrid: Editora Nacional.
- Bermudo, J. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México DF: Grijalbo.
- Castillo, J. (2007). La genealogía del Estado en Marx. En Thwaites Rey, M. (comp.). *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates* (pp. 19-65). Buenos Aires: Prometeo.
- Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca.
- Engels, F. (1946). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- (2006). Esbozos para una crítica de la economía política. En Marx K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, (pp. 1-39). Buenos Aires: Colihue.
- Feuerbach, L. (1964). Sobre la Esencia del Cristianismo en relación a El único y su propiedad. En *Feuerbach, L. Textos escogidos*, (pp. 144-160). Caracas: Instituto de Investigaciones de la Facultad de Economía de Universidad de Caracas.

- (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.
- (s/f). *Necesidad de una reforma de la filosofía*. Traducción de Pablo Nocera, mimeo.
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta.
- Martínez Hidalgo, F. (1997). *L.A. Feuerbach, filósofo moral*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Marx, K (1982a). Carta a Arnold Ruge, 25 de Enero de 1843. En Marx, K. *Escritos de Juventud*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1982b). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En Marx, K. *Escritos de Juventud*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1985). *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos y Cartago.
- (2006). Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, (pp. 41-2012). Buenos Aires: Colihue.
- (2011). Carta a Ludwig Feuerbach, 11 de Agosto de 1844. En Marx, K. *Cuadernos de París. Notas de Lectura de 1844*, (pp. 179-183). México DF: Editorial Itaca.
- (2012). Sobre la cuestión judía. En Bauer, B. y Marx, K. *Sobre la Liberación Humana*, (pp. 173-213). Buenos Aires: CEICS-Ediciones RyR.
- Nocera, P. (2012). El joven Marx y el programa de realización de la filosofía. *Revista Sociedad*, 31. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA.
- (2013). La esencia del dinero - Moses Hess y las formas profanas de la alienación. En *X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales-UBA*, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Roggerone, S. (2012). Repetición vs. retorno. Friedrich Engels y el surgimiento del materialismo histórico. En *VII Jornadas de Sociología. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP*, La Plata.
- Rossi, C. (2015). Individuo, ser social y sujeto colectivo: conceptos fundantes del socialismo y la teoría social. En *XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales-UBA*, Buenos Aires.
- Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico (II)*. Madrid: Alberto Corazón Editor.
- Rubel, M. (2012). *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: RyR Ediciones.
- Sánchez Vázquez, A. (2011). Economía y humanismo. Estudio introductorio. En Marx, K. *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844* (pp. 11-98). México DF: Editorial Itaca.
- Schmidt, A. (1983). Sobre el concepto cognoscitivo de la crítica de la economía política. En Rosdolsky et al. *La crítica de la economía política, hoy (Coloquio de Frankfurt)*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Iván Kitay: UBA. Becario del Consejo Interuniversitario Nacional. Correo electrónico: Correo electrónico: ivankitay@gmail.com. Licenciado en Sociología (2015) por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como becario de investigación del Programa "Estímulo a las Vocaciones Científicas" para estudiantes de grado del Consejo Interuniversitario Nacional, en el marco del Proyecto UBACYT "Las relaciones centro-periferia en la etapa actual de la mundialización. Impactos sobre América Latina y Argentina". A su vez, integra el Programa de Investigación "Acumulación, dominación y lucha de clases en la argentina contemporánea, 1989-2011", de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Especializado en sociología económica y en la inserción reciente de Argentina en el comercio mundial.

Vida e Obra do Amor em Max Weber

Leonardo José Ostronoff (FESPSP)

RESUMEN: A través del concepto del amor erótico en Max Weber, este artículo tiene como objetivo discutir las áreas de la vida social donde los individuos pueden escapar del proceso de racionalización del mundo. El análisis de la traducción de la carta de William Penn para su esposa e hijos, citada por Weber en la discusión de la esfera erótica como un ejemplo de amor erótico: la mayor fuerza irracional existente en nuestra sociedad.

(Amor, Erotismo, Racionalización)

ABSTRACT: Through the concept of erotic love in Max Weber, this article aims to discuss the areas of social life where individuals can escape from the world rationalization process. The analysis is based on the William's Penn letter translation for his wife and children, cited by Weber in the erotic sphere discussion as an example of erotic love: most existing irrational force in our society.

(Love; Eroticism; Rationalization)

Vida e Obra do Amor em Max Weber

Amor? No senso comum um sentimento humano que permeia a vida e imaginário das pessoas. As relações amorosas ganharam na modernidade um destaque no cotidiano, povoando mentes e sonhos. Muitos nada sabem sobre assuntos de negócios, sobre a política de seu país, mas já

amaram alguém e se ainda não, já ouviram falar de uma história de amor como “Romeu e Julieta” (Shakespeare) ou mesmo do casal romântico de alguma novela da Globo (no caso do Brasil). Filmes, poesias, livros, sacramentos, são feitos baseados nesse sentimento, reafirmando sua força e extensão. A tal ponto chega o poder desse sentimento que, segundo a lenda, a Guerra de Tróia teria como causa o rapto de Helena, rainha de Esparta, pelo apaixonado príncipe troiano Paris. Esta guerra é o tema das obras a *Ilíada* e a *Odisséia* do poeta grego Homero.

Mas é o poeta alemão Goethe que melhor retrata esse sentimento em seu verso: “O verdadeiro amor é aquele que permanece sempre, se a ele damos tudo ou se lhe recusamos tudo.” E ainda no diálogo de Fausto, seu mais famoso personagem, com sua amada Margarida:

Margarida: Não me é dado sair. Perdida totalmente

a esperança! Fugir! E para quê, se eu sei

que me alcançavam logo? oh! não, não fugirei.

Achavas que era dita andar de terra em terra

a mendigar o pão, comigo própria em guerra?

sempre em sustos? Quem foge a tantos mil espias?

Fausto: Bem; morrerei contigo, uma vez que aporfias. (Fausto, 2008: 244).

No trecho do texto que fala sobre a esfera erótica, Weber parece estar envolto à discussão do tema como se falasse a partir de sua própria experiência. Pensar este autor tendo sua vida e obra envolta nessa problemática é uma maneira diversa de compreender seus escritos sociológicos. Assim, o objetivo deste artigo é justamente apresentar um outro ponto de vista na maneira de compreender este autor.

A ESFERA ERÓTICA

Para Weber (2006), dentro de cada esfera se instala uma auto regulação, portanto, existem leis internas próprias de cada esfera. Diferentemente da esfera econômica, marcada pelo mercado e sua impessoalidade, a esfera erótica é capaz de dar sentido à vida do agente (tal capacidade aparece também na esfera política). A sexualidade e a religião estiveram sempre em tensão, sendo o sexo visto como dominado por forças demoníacas muitas vezes. A tensão se agrava com a sublimação da sexualidade: erotismo. O sexo camponês estava ligado à dependência extrema da natureza, era como parte do ciclo orgânico da vida, uma necessidade natural, tal como comer, dormir, beber. A sublimação do sexo traz uma intelectualização para essa relação e assim, o afasta do natural. Os amantes eróticos estão embebidos numa atmosfera outra, que pertence a eles somente, um mundo próprio que somente eles entendem, onde o ente amado é visto como uma dádiva. É chamando à atenção para essa força que Weber inicia a discussão da esfera erótica em “Sociologia das

Religiões e Consideração Intermediária" (2006), afirmando o que ele identifica como a maior força irracional da vida: o amor sexual.

Para ele, essa força está em completa oposição a Ética Religiosa da Fraternidade, pois o amor sexual é oposto radicalmente a tudo que seja objetivo, racional. O caráter de dádiva corresponde ao interesse único que um indivíduo tem por um outro, aquele a quem ama, relação esta, irracional por excelência. O interesse se explica no valor da própria relação, dentro do erotismo, na possibilidade de uma comunhão, uma fusão unificadora, um desvanecimento do tu. Uma emoção fortíssima, mas contraditória e irracional, que ficou muito bem retratada em uma das poesias de Camões publicada pela primeira vez em 1595:

Amor é fogo que arde sem se ver;
 É ferida que dói e não se sente;
 É um contentamento descontente;
 É dor que desatina sem doer.
 É um não querer mais que bem querer;
 É um andar solitário entre a gente;
 É nunca contentar-se de contente;
 É um cuidar que se ganha em se perder.
 É querer estar preso por vontade
 É servir a quem vence o vencedor,
 É ter com quem nos mata lealdade.
 Mas como causar pode seu favor
 Nos corações humanos amizade;
 Se tão contrário a si é o mesmo amor? (Camões, 2011: 44).

Sentimento tão poderoso que a religião tentou regulá-lo através do sacramento do casamento, que segundo Weber: [...] seria o sacramento do casamento onde se exprime a oposição de toda regulamentação racional da vida às orgias místicas e a todas e quaisquer formas irracionais de embriaguez (Weber, 2006: 340).

A valorização da sensação erótica como tal se deu devido a dois fatores segundo Weber: pelas exigências de responsabilidade, provenientes do cristianismo; e, de forma principal, pelas condições culturais criadas pelas concepções culturais da honra, uma vez que nessa se transferiu para as relações sexuais eroticamente sublimadas a simbologia cavalheiresca da vassalagem. O amor cortês da Idade Média se contrapunha à civilização helênica, pois a confirmação do homem não se dava perante seus iguais pela superação física ou de técnicas de combate de um homem

para com outro. Mas sim, em função do interesse manifestado pela dama. A conversa entre os sexos se tornou fundamental para a conquista da mulher, assim, o cavalheiro que desejava conquistar uma dama tinha que conversar com ela, ganhar sua simpatia e amor. O "cortejo" se destaca, agora, a competição pela dama existia, mas de outra forma, se dava pelos "galanteios" de um cavalheiro.

O cortejo pode ser visto como um processo de racionalização com o objetivo último sendo a conquista da dama desejada. Pensando segundo Weber (1991), podemos entender esse processo como uma ação de modo racional com relação a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como "condições" ou "meios" para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso. É a época do intelectualismo da Cultura de Salão, universo avesso ao combate/guerra do helenismo. Dessa maneira, o amor passou a ser um produto específico no mercado intelectual e a correspondência amorosa feminina tornou-se literatura.

A Ética da Fraternidade está baseada no amor ao próximo, uma ideia de coletivo para além de duas pessoas. O poder do amor sexual de conferir aos amantes uma comunhão somente entre suas almas coloca-o em oposição direta a fraternidade, pois os amantes possuem uma relação mais forte entre si do que com o coletivo. Os amantes passam a entender seu amor como uma espécie de redenção no âmbito terreno, não precisando mais do divino da religião. A comunhão erótica é tão forte que carrega em si a ideia de destino, conferindo ao amante um sentido de mundo. A Ética Religiosa Cristã assume então, uma posição hostil a isso tudo.

Na conclusão de sua discussão sobre a esfera erótica, Weber cita dois personagens históricos: William Penn e o escritor alemão Goethe. O primeiro é citado quando Weber afirma que a explicação luterana do sentido do casamento é grosseira, e que a ética dos Quakers conseguiu ultrapassá-la, conseguindo "chegar a uma interpretação autenticamente humana dos seus valores religiosos intrínsecos" (Weber, 2006: 347). Esse autor afirma que as cartas de Penn para sua mulher exprimiriam tal ética, mas Kent nos esclarece que nessa passagem:

Weber had in mind a letter (not letters) that Penn sent to his wife and children in 1982, and which Weber probably discovered in a multivolumed collection of Quaker material while researching the group for his Protestant Ethic essay. Penn wrote the lengthy and tender letter to his family before departing on one of his (dangerous) voyages from England to the American colonies, and in it enclosed a host of suggestions concerning worship, business affairs, personal comportment, and the quality of lifestyles (1985: 317).

Já Goethe é citado como última referência do trecho sobre a esfera erótica: "[...] ao percorrer todos os graus do decurso orgânico da vida até o pianíssimo da idade avançada, num mútuo conceder e num mútuo ficar a dever (como referia Goethe)" (Weber, 2006: 347).

Entender a razão dessas citações e o que elas significam no pensamento de Weber é fundamental para entender sua discussão sobre a esfera erótica e o amor. Para tanto, é preciso compreender o fato na história desses personagens que faz com que Weber os cite. Penn, um célebre Quaker que foi governador do atual estado americano da Pensilvânia. Goethe um dos maiores escritores alemães e do mundo todo. Agora, desenvolverei uma discussão sobre a vida desses dois personagens e as razões de Weber citá-los. No caso de Penn, é preciso entender a ética Quaker, discutindo as características peculiares dessa confissão religiosa protestante, bem como, analisar as cartas de Penn para sua mulher. Sobre Goethe será preciso trazer alguns elementos da vida íntima desse célebre autor.

OS QUAKERS E SUA ÉTICA

Em seu ensaio "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" (2004a), Weber faz o mais importante estudo sociológico do protestantismo ascético. Para esse autor, esse segmento religioso cristão tem uma característica fundamental: mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico que não pode ser observada entre os católicos. No começo da "Ética Protestante" (2004a), Weber usa uma ilustração que exprime a diferença quanto aos interesses de vida dos fiéis dessas duas confissões, os católicos se representam pelo "bem dormir", um traçado de vida mais seguro. Os protestantes pelo "bem comer", uma vida mais arriscada e agitada, porém que trouxesse bens, riquezas e honra. O espírito do capitalismo seria um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural. O Ethos Protestante seria o representante genuíno do espírito do capitalismo para Weber. Este autor traz algumas sentenças de Benjamin Franklin (Weber, 2004a: 42, 43, 44) para ilustrar essas afirmações. Nelas Franklin traz orientações sobre questões financeiras. A honestidade, pontualidade, trabalho, são virtudes destacadas. Weber afirma que nos escritos de Franklin existiria uma ética, no sentido de uma conduta de vida eticamente coroada. As virtudes somente seriam virtudes no momento em que eram úteis para o indivíduo. Alguns trechos se assemelham as recomendações que Penn faz em sua carta para esposa e filhos numa de suas viagens para as colônias americanas e que foi citada por Weber em "Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária" (2006). Benjamin Franklin afirma:

"[...] nada contribui mais para um jovem subir na vida do que pontualidade e retidão em todos os seus negócios...mantém uma contabilidade exata de tuas despesas e receitas" (Franklin in Weber, 2004a : 43,44).

William Penn: Para esposa "Cast up thy income, and see what it daily amounts to" (Penn, 1797: 9). Para seus filhos: "[...] Know well your incomings, and your out-goings may be better regulated [...]" (Penn, 1797: 10).

Podemos dizer que na moral de Franklin estava contida a ideia do dever na profissão, de uma conduta ética que se expressaria, sobretudo, no cumprimento do trabalho. A habilidade na profissão é que conduzia o indivíduo ao acúmulo de riquezas. Weber (2004a) afirma que Benjamin era um “confesso pálido deísta”, mas sobre ele pesava a influência de seu pai “calvinista estrito”. Este incansavelmente pregava para o jovem Franklin o seguinte versículo bíblico: “Vês a um homem perito em sua obra? Perante os reis será posto; e não entre a plebe” (Provérbios, 22:29). Assim, Penn enquanto protestante puritano estava também sobre a orientação dessa ética expressada por Franklin. Ela era uma orientação para uma conduta no mundo, portanto, uma ascese intramundana. Mas Penn não era calvinista e sim, Quaker. Tal orientação tinha diferenças tanto com o catolicismo como quanto com o calvinismo. Para Weber (2004a), eram quatro os portadores históricos do protestantismo ascético: 1. O calvinismo, na forma que assumiu nas regiões da Europa Ocidental sob seu domínio, particularmente durante o século XVII; 2. As seitas nascidas do movimento anabatista, sendo as principais: menonitas, batistas e quakers; 3. O pietismo; 4. O metodismo. Ainda segundo o mesmo autor, o pietismo e o metodismo, devido ao próprio conteúdo religioso e importância histórica, são fenômenos secundários enquanto portadores autônomos da ascese protestante. O fenômeno mais importante nesse quesito é sem dúvida, o calvinismo, seguido pelos anabatistas e suas decorrentes seitas. Os quakers foram muito influenciados pelos calvinistas, pois estão dentro do puritanismo:

movimento religioso inglês dos séculos XVI e XVII, inicialmente determinado a tornar o cristianismo na Inglaterra o mais puro possível, praticado por uma igreja purificada de todo resíduo papista e de todo oficialismo estatal, uma Igreja de doutrina absolutamente pura conforme a Sagrada Escritura- daí o nome puritanos. Os primeiros alvos do inconformismo puritano foram à pompa das cerimônias litúrgicas da Igreja da Inglaterra, o luxo de seus paramentos e o excesso de dias festivos. Entre os pais peregrinos, pioneiros que em 1620 partiram para se fixar nas colônias da Nova Inglaterra, havia mais de 20 mil puritanos. Sua pedra de toque: a valorização da liberdade de consciência. Coloquialmente, é verdade, o termo puritano seleciona em sua conotação moral as características de moralismo em excesso, austeridade formalista e rigidez em matéria de costumes, sobretudo se tratando de comportamento sexual, contra toda liberdade nessa área, até na maneira de vestir-se. No uso weberiano, o termo engloba os movimentos do protestantismo ascético que floresceram na Inglaterra e nos Países Baixos nos séculos XVI e XVII, nomeadamente: congregacionalistas, batistas, menonitas, quakers e independentes. Para Weber, portanto, o puritanismo é cria (nem sempre direta) do calvinismo (Pierucci in Weber, 2004a: 288).

Portanto, nesse trabalho tratarei apenas dos calvinistas e dos quakers propriamente, não tendo as demais denominações protestantes como objeto de análise.

Calvinistas

O termo "calvinistas" é derivado do nome do reformador francês João Calvino, principal expressão da segunda fase da Reforma Protestante. Essa fase é caracterizada pelo surgimento de segmentos protestantes que expressavam divergências com Lutero. Weber chama a atenção para o fato de que o crente pode comprovar de duas formas seu estado de graça: a primeira, como receptáculo, se aproximando da cultura mística do sentimento; a segunda, como instrumento da potência divina, tendendo para ação ascética. Lutero se aproximava do primeiro tipo enquanto o calvinismo, do segundo.

João Calvino irá pregar não a salvação pela graça, princípio pela qual todos os seres humanos podem ser salvos, mas a ideia de predestinação, segunda a qual Deus escolheu alguns eleitos para serem salvos e os demais estariam condenados. Na *Ética Protestante*, Weber (2004a) traz uma importante nota que nos ajuda a entender o calvinismo: "...a Reforma conduziu a ascese racional cristã e a metódica da vida para fora dos mosteiros e as introduziu na vida profissional mundana" (pp. 221).

Os monges católicos da Idade Média eram homens que se retiravam do mundo para ter uma vida separada para Deus. O isolamento a que se propunham era justamente uma forma de distanciamento do mundo natural, buscando uma vida que negasse a natureza humana pecaminosa e assim, os aproximasse mais de Deus. É preciso entender que essa discussão reflete a interpretação bíblica protestante de que a natureza humana foi corrompida desde o "pecado original" de Adão no Éden, sendo o homem desde então criatura de Deus. Mediante sua fé em Cristo é que ele se torna nova criatura, filho de Deus. A salvação calvinista não vinha pelas ações praticadas, mas pela fé. As ações eram uma forma de o escolhido testemunhar a existência do seu deus e através de bons feitos, aumentar a glória deste entre os homens. Assim, o objetivo da conduta ascética não era o salvamento da alma, mas aumentar a honra e glória de Deus. A conduta metódica da vida era uma forma de se afastar da natureza de criatura, natureza esta dominada pelo pecado, e aproximar-se da nova natureza em Cristo. Em uma de suas muitas cartas que vieram a ser parte da Bíblia, o apóstolo Paulo (São Paulo para os católicos) diz: "Fui crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo no corpo, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim" (Gálatas, 2: 20). E ainda na sua segunda Carta aos Coríntios: "E assim, se alguém está em Cristo, é nova criatura: as cousas antigas já passaram; eis que se fizeram novas" (2 Coríntios 5: 17).

Portanto, para os calvinistas somente com a transformação radical do sentido de vida, ou seja, em todos os momentos e atos, o testemunho da graça de seu deus sobre eles podia se com-

provar. A vida do crente estava voltada para um fim transcendente, mas por isso mesmo ela era racionalizada e metodicamente conduzida no mundo. O deus dos calvinistas não exigia a realização de boas obras por si mesmas, isoladas. Mas dentro de um sistema metódico de conduta que se chamou "santificação". Este fazia com que o indivíduo se afastasse da natureza de criatura e se aproximasse do divino, o que Weber (2004a) chama de "arranque do status naturae rumo ao status gratiae" (pp.107). Este autor afirma ainda que tal processo está em semelhança com a conduta de vida monástica ocidental, que:

Tornara-se um método sistematicamente arquitetado de condução racional da vida como o fim de suplantiar o STATUS NATURAE, subtrair o homem ao poder dos impulsos irracionais e à dependência em relação ao mundo e à natureza, de sujeita-lo à supremacia de má vontade orientada por um plano, de submeter permanentemente suas ações à auto inspeção e à ponderação de sua envergadura ética... (pp. 108).

Com a reforma cada cristão tinha que ser um monge, não quanto à fuga do mundo, mas um monge intramundano. A ascese deveria se dar dentro da vida profissional mundana. O calvinismo acrescentou mais um elemento a esta formulação, a ideia de necessidade da comprovação pela fé na vida profissional terrena. Os santos deveriam estar dentro do mundo, mas separados dele através de sua conduta eticamente metódica. É importante dizer que Weber afirma que os livros da Bíblia mais lidos pelo conjunto dos puritanos eram Provérbios e alguns Salmos, livros que compõem o Antigo Testamento, escrito na época regida pela Lei Mosaica. Na carta de Penn para Gulielma tal fato pode ser percebido: "It was the glory of Israel in the 2d of Jeremiah: and how did God bless Josiah, because he feared him in his youth, and so he did Jacob, Joseph, and Moses" (1797: 7).

No calvinismo o Novo e o Velho Testamento possuem relevância igual. Os calvinistas acreditavam que a Lei de Moisés fora dada por Deus como norma ideal, porém não executável na prática. Mas era válida, enquanto que para Lutero era o contrario, não estar sob o jugo da Lei era um privilégio dado por Deus. Para Weber (2004a)

Uma cristianização que penetrava a existência inteira foi a consequência dessa metódica da conduta da vida ética exigida pelo calvinismo, em contraste com o luteranismo. [Para compreender direito como foi o feito do calvinismo, cumpre manter sempre diante dos olhos que essa metódica da conduta da vida ética, exigida pelo calvinismo mas não pelo luteranismo, foi decisiva para influenciar a vida (pp. 113, 114).

Quakers

Os quakers adotaram suas formas de pensamento religioso ao longo dos séculos XVI e XVII. Podemos dizer que tal denominação puritana foi a que levou mais longe o desencantamento do

mundo¹. Na doutrina Quaker o batismo e a Santa Ceia presentes no calvinismo e luteranismo desapareceram. Mesmos os batistas conservam esses dois elementos em sua doutrina até o presente, sendo uma das marcas de distinção dos batistas justamente a realização do batismo ou rebatismo de adultos por imersão, seguindo o exemplo de João Batista ao realizar o batismo de Jesus Cristo.

Uma das características principais dos quakers é o fato de que a comunidade religiosa deixou de ser uma instituição que abrangia justos e injustos e passou a ser vista exclusivamente como uma comunidade daqueles que se tornaram pessoalmente crentes e renascidos em Cristo. Condenavam a doutrina da predestinação de Calvino com afinco, para os quakers a justificação do crente se dava pela fé, vinha da ação do Espírito Santo no indivíduo, ação esta que começava numa experiência emocional interna do crente com o Espírito de Deus e que teria como consequência a mudança de conduta nesse mundo. As boas obras eram uma causa intrínseca desse processo. O crente tornava-se assim, um testemunho vivo do poder de Deus. Portanto, a justificação vinha pela fé, através da ação do Espírito Santo no indivíduo.

Os quakers acreditavam que as revelações dadas aos profetas e apóstolos não eram a integralidade dos mistérios que Deus poderia revelar ao homem. A Bíblia para eles não continha todas as revelações, ela era sem dúvida importantíssima, mas Deus através da ação do Espírito Santo no crente podia revelar coisas novas para seus seguidores, sendo este o símbolo maior de reconhecimento da verdadeira igreja. No fim da carta para Gulielma, Penn faz menção aos patriarcas hebreus, aos profetas e aos apóstolos, personagens citados na Bíblia. Mas também se refere com igual importância àqueles que morreram pela fé em Cristo, os mártires, que não personagens bíblicos. Penn escreve: "...the God of Abraham, of Isaac, and of Jacob; the God of the Prophets, the Apostles, and Martyrs of Jesus." (1797: 15).

Nos debates de George Fox² com os presbiterianos³ essa noção religiosa pode ser verificada. É dessa noção de revelação continuada que, segundo Weber, provém à doutrina desenvolvida pelos quakers da: "[...] significação em última instância decisiva do testemunho interior do Espírito na razão e consciência" (2004a :133).

[1] "Em alemão, *Entzauberung der Welt*. A expressão não aparece na primeira versão d' A ética protestante, de 1904-5, só na segunda, de 1920. Weber insere o conceito no 1 capítulo da Parte II várias vezes e em todas elas com o sentido específico de repressão/supressão da magia como meio de salvação. Aliás, o sentido literal do termo *Entzauberung* é "desmistificação"" (Pierucci in Weber 2004a:282).

[2] (1624-1691) Fundador dos quakers.", Pierucci in Weber, 2004a: 284.

[3] As igrejas reformadas surgidas da doutrina calvinista na Inglaterra adotaram uma forma de organização eclesiástica presbiteriana, isto é, que rejeitava a hierarquia episcopal da Igreja anglicana e se constituía apenas de presbíteros (ministros e anciãos). Sua doutrina básica se encontra compactada na Confissão de Westminster." (PierucciI in Weber, 2004a:288).

Para os quakers, o homem deve criar na alma o "silêncio profundo", "calando" o homem natural que habita nele. Somente no silêncio é que Deus pode vir a falar e trazer novas revelações aos seus. Através dessa discussão, é possível perceber que os quakers tiveram como herança do calvinismo a condenação incondicional de qualquer divinização da natureza de criatura, *status naturae* (Weber, 2004a). A valorização do silêncio na vida profissional mundana teve como resultado uma educação em direção a uma ponderação serena da ação, orientada com base em um profundo e cuidadoso exame de consciência individual. Segundo Weber: "[...] Esse caráter sereno, sóbrio e sobretudo consciencioso foi então adotado pela práxis vital das comunidades anabatistas mais tardias, mui especificamente a dos quakers." (pp.135).

Na carta de Penn para sua esposa Gulielma e seus filhos, podemos perceber claramente recomendações quanto à moderação em diversos aspectos da vida: modo de no agir, falar e vestir. O célebre Quaker recomenda para seus filhos procederem sempre com "plainness, sobriety, and moderation in all things" (Penn, 1797: 9). Quanto ao domínio de si, "Watch against anger, neither speak nor act in it [...]" (Penn, 1797: 11). E ainda:

I charge you, but always pertinent when you speak, hearing out before your attempt to answer; and then speaking as if you would persuade, not impose. Affront none, neither revenge the affronts done to you; but forgive, and you shall be forgiven of your heavenly Father (Penn, 1797: 11).

No tocante à vestimenta, "Be also plain in your apparel" (Penn, 1797: 12).

Segundo Worthington & Worthington (2011), as diferenças entre os quakers e as outras confissões protestantes não se davam somente quanto à interpretação da Bíblia, os quakers acreditavam que a salvação do homem somente se daria com um coração purificado pela ação do Espírito Santo. A referência de Penn a importância do "coração" aparece na sua carta quando aconselha seus filhos: "[...] love and serve the Lord God with an upright heart, that he may bless you and yours, from generation to generation" (1797: 13). E ainda: "...that yours hearts be upright before the Lord [...]" (1686: 13).

As afirmações deles em desagravo a outras denominações cristãs fizeram com que eles fossem duramente perseguidos na Inglaterra, tanto pelos anglicanos, membros da Igreja oficial da Inglaterra, quanto pelos próprios puritanos de outras denominações: presbiterianos, seguidores de John Knox⁴ e os batistas. Segundo Worthington & Worthington (2011), mais de oito mil quakers morreram na prisão na Inglaterra, outros foram mortos em seus encontros de adoração. O interessante é que os quakers interpretavam essa perseguição como semelhante a que sofreram os apóstolos e o próprio Jesus Cristo, o que fortificava ainda mais em suas mentes a ideia de que

[4] Pregador inflamado agitador por natureza e iconoclasta, foi grande reformador da Igreja Cristã na Escócia..." (PIERUCCI in WEBER, 2004a: 286).

aquilo que pregavam era realmente uma revelação do próprio Deus. Ainda segundo os mesmos autores:

Very gradually, then, men came to think more and more freely for themselves. The Church of England discarded some of the beliefs of the Roman Catholic Church, but held to a great many of them, and once it became well fixed as the established Church of England it also became conservative, and insisted that people should obey its teachings, just as the Catholic Church had done...Then, when the Puritans had won a place for themselves and a certain amount of power, they in their turn became conservative, and wanted to impose their own beliefs and religious observances upon the rest of England (2011).

Além de ser um grande líder Quaker e ser citado por Weber em suas obras, Penn governou um território nas colônias inglesas da América do Norte, região que atualmente corresponde ao importante Estado da Pensilvânia (nome em sua homenagem). William tinha uma grande amizade com o Rei James II, o que lhe rendeu uma enorme influência política no Império Britânico. Através dessa conseguiu libertar diversos quakers, incluindo a libertação de 1300 através de um perdão real.

A explicação da influência política de William começa com sua família, seu pai (*Admiral Sir William Penn*) era almirante da Marinha da Inglaterra e luta ao lado de Oliver Crowell e do Parlamento contra o rei Charles I na Revolução Inglesa, que culmina com a deposição e condenação a morte deste em 1649. Crowell e os puritanos ascendem ao poder e instauram a Monarquia Constitucional. Admiral Penn é feito cavaleiro e convidado a morar na corte em Londres levando junto com ele sua esposa e filhos (entre eles William). Torna-se grande amigo do Duque de York, irmão do novo rei Charles II, aumentando ainda mais sua influência política na corte da Inglaterra. William Penn cresce nesse contexto, cheio de honrarias, herdando boas relações de seu pai.

Quando atinge quinze anos de idade o jovem William vai estudar em Oxford, sendo colega de notáveis, como por exemplo, John Locke. Mas é também lá que tomará contato com a "Sociedade de Amigos" (quakers), fato que mudaria completamente seu destino. Nesse período, a pregação e os encontros dessa seita protestante são proibidos em Oxford. William escreve um texto defendendo a fé dos quakers e por esse motivo é expulso. Quando deixa Oxford os quakers já eram muitos lá e por toda Inglaterra. Eles negavam pagar impostos para Igreja Estatal (Anglicana): "They refused to pay the tithes or taxes for the support of the established Church [...]" (Worthington & Worthington, 2011).

William retorna a Londres e volta a morar na casa de seu pai. Este, por sua vez, não aceitava a confissão religiosa do filho. Na esperança de afastá-lo da doutrina Quaker, mandou-o para Paris por um período, mas a fé de William perdurou. Este era versado em diversas línguas, sabia um pouco de Latim, estudou grego e falava e lia em francês, alemão e holandês, além de aprender a lín-

gua dos índios da Pensilvânia. Tinha amplos conhecimentos de teologia e política. Somando-se ao seu fervor religioso, sua boa educação e influência, que eram de grande valia aos quakers, fizeram de William um célebre líder dessa seita e amigo próximo de George Fox. Como governador, libertou seus escravos e encorajou os outros quakers ao mesmo. Em 1688, sob a liderança de William, a Pensilvânia aprovou uma resolução antiescravista em seu governo colonial, iniciando uma longa falência da escravidão na América do Norte. As ideias de Penn influenciaram os EUA no tocante a separação de poderes, separação da igreja e do Estado, e a corte americana de direitos. Sob seu governo foi implantado um sistema democrático de plena liberdade de religião, representantes eleitos, justas taxas e separação de poderes. Com os índios, pessoas de fé completamente adversa a sua, manteve a paz como nunca acontecera antes na história das colônias inglesas na América do Norte. Não importa aqui se de fato Penn realmente procedeu dessa maneira e fez todas essas coisas como é hegemonicamente descrito historicamente. O que importa é a ideia que se tem sobre ele e que certamente Weber tinha em mente. A ação política de Penn como governador é retratada na história como um bom exemplo, um testemunho de sua ética religiosa:

Penn chose perhaps the most difficult course possible for a Christian man: an obedient Christian as a ruler of government. With courage that I cannot imagine, Penn plowed through decisions, negotiations, administration, and government of a region the size of England-with faith in his God and actions that remained true to Christian principles (Worthington & Worthington, 2011).

Pensando no exemplo de Penn em seu governo e a influência de Calvino sobre Genebra, vemos uma completa diferença. Segundo Nichols (2008), Calvino desejava tornar Genebra uma cidade modelo-cristã, uma cidade cuja vida fosse realmente dirigida pelo cristianismo. Nichols afirma que esse pregador se via como um general em campanha, imaginando que todo sucesso da missão dependia dele. Calvino em Genebra se caracterizou por uma intensa repressão e perseguição daqueles que expressavam outra concepção religiosa, inclusive levando a condenação de um homem à fogueira, tal qual a "Santa" Inquisição Católica Romana. Nichols (2008) afirma que, por negar a doutrina da Trindade, Serveto foi condenado a fogueira, sendo Calvino um dos juízes que o condenaram. Já o governo de William Penn na Pensilvânia se caracterizou pela liberdade, desconcentração de poder e compreensão para com os índios, uma notável diferença.

A conduta ascética era presente na ética religiosa de ambos, mas na ética quaker vista através de Penn, a valorização do sentimento na relação religiosa e não somente da conduta intramundana como no calvinismo, parece ter formado um crente de uma conduta mais compreensível para com as diferenças, baseado mais na demonstração de amor para com o próximo do que no julgamento deste. Nos calvinistas através da ideia de predestinação e, portanto, da existência de alguns "eleitos", forma-se uma cultura de distinção e aceção para com aqueles condenados de outra ou de nenhuma fé. A rejeição dessa ideia pelos Quakers e a compreensão de que o homem,

para ser salvo, deveria esperar com perseverança a ação do espírito em sua vida, somou a conduta ascética já presente no calvinismo, a valorização do sentimento (amor, compaixão), da emoção, ou seja, da dimensão interna do homem. Para ilustrar tal fato, basta lembrar que os quakers eram contra qualquer forma de violência, eram pacifistas por excelência, portanto o amor ao próximo e a opção pelo diálogo e não pelas armas, eram valores dos mais nobres para eles.

Assim, os crentes da "Sociedade dos Amigos", se diferenciavam dos protestantes não-puritanos (anglicanos e luteranos) por possuírem uma conduta ascética; e se diferenciam dos calvinistas por valorizarem a dimensão sentimental. Quando Weber se refere aos valores intrínsecos da ética Quaker é justamente sobre essa junção que ele se refere. Mas Weber cita a ética Quaker no tocante ao matrimônio, tendo como exemplo a carta de Penn para mulher e filhos em 1682, uma de suas viagens para as colônias americanas em que ficou um grande período distante de sua amada. Essas viagens eram feitas por navios e não tão seguras na época, o que despertou em Penn um medo de não poder ver mais Gulielma e seus filhos, fazendo-o escrever a carta: "Now I am leave thee and that without knowing whether I shall ever see thee more in this world [...]" (1797: 1).

Não é relevante aqui se todos os quakers conseguiram a façanha que teria conseguido William. Importa que para Weber, Penn com base nos valores da ética Quaker, conseguiu em seu casamento com Gulielma juntar o amor sexual e o amor ascético. Trechos da carta de Penn sustentam esse pensamento de Weber, pois a carta é uma recomendação de conduta em diversos aspectos, mas também expressa a paixão avassaladora de Penn por Gulielma que caracteriza o amor sexual. Penn escreve: "My love, that nor land, nor death itself, can extinguish or lessen toward you, most endearedly visits you with eternal embraces, and will abide with you forever" (1797: 1). E ainda:

My Dear wife, remember thou wast the love of my youth, and much joy of my life; the most beloved, as well as most worthy, of all my earthly comforts: and the reason of that love of was more thy inward than thy outward excellencies (which yet were many) (pp.1).

GOETHE E MAX WEBER

Para Kent (1985), a relação de Weber com Marianne contrasta com seus escritos sobre o aspecto erótico do amor. Este autor descobre esses aspectos na relação extraconjugal com a melhor amiga de sua esposa, Else Jaffe. Segundo Kent, a ligação da responsabilidade ética de um para/com outro é mais influenciada por Goethe em sua relação com Frau Von Stein do que da relação de Penn com Gulielma. Goethe conhece Frau Charlotte von Stein no ano de 1775 em Weimar, já casada por onze anos e mãe de três filhos. A relação deles dura mais de uma década, sendo que durante esse período Goethe escreve diversas cartas para sua amada, pelo menos 2000 sobreviveram.

Porém, não é exatamente esse fato que chama à atenção de Weber e o faz citar Goethe. Segundo Kent, a relação de Goethe com Frau von Stein era ascética e Weber estava certo de que a relação de Goethe com Stein não incluía um caso sexual. É para essa relação que Weber chamou à atenção em 1915, em sua discussão sobre a esfera erótica. Por essa razão, Weber termina sua discussão sobre o amor e casamento referindo-se a Goethe. Usar esse autor como exemplo, mencioná-lo no tocante ao mutuo indubitável no casamento, torna-se claro agora: refere-se à intimidade emocional de Goethe e na sua relação (supostamente) ascética com Frau von Stein. O casal não chegou a constituir matrimônio, mas Kent afirma que em uma das cartas de Goethe, Weber enxerga um laço afetivo entre o casal, a tal ponto que tinham um casamento de almas. Assim Weber, segundo Kent, viu que Goethe e Frau Von Stein compartilharam um amor profundo e uma imutável responsabilidade ética de um para/com outro, mesmo eles não estando sexualmente envolvidos. Certamente que esse tipo de amor não pode ser o amor sexual discutido por Weber, uma vez que Goethe e Frau von Stein não tinham uma relação sexual na visão de Weber. Portanto, esse tipo de amor era o ascético.

Dessa maneira, de acordo com Kent (1985), as análises de Weber sobre o casamento refletem: 1) a relação ascética com Marianne; 2) a relação erótica e secreta com Else. O amor ascético, caracterizado pelo compromisso mútuo de um para/com outro, é com base na relação de Weber com Marianne, interpretada através de Goethe e Frau von Stein. Weber louva essa relação responsabilmente ética e é esse tipo de amor que ele diz poder ser mantido até o pianíssimo da vida. O mistério da citação de Goethe se explica então. Nas palavras de Kent:

Yet it was for the ethically responsible but erotically empty relationship with his wife that he, through Goethe and Stein, praised as "a mutual granting of oneself to another Weber insisted that such a relationship could be maintained "up to the pianissimo of old age-and repeated the phrase in his 1920 dedication of *Gesammel Aufsazezur Religionsoziologie* to his emotionally and intellectually dependent spouse.(1985: 319).

Porém, quando no leito de morte, no momento que a dimensão terrena do ascetismo não tinha mais relevância, ou seja, que a racionalidade da vida foi vencida pela irracionalidade diante da mortalidade, foi justamente por Else que ele chamou: "When the reality of his own mortality made inner-wordly ascetism irrelevant, it was for his woman of passion that he cried out" (Kent, 1985: 319).

Portanto, o amor sexual conforme descrito por Weber representa sua experiência extraconjugal e irracional com Else. Tal interpretação se fortalece quando Weber fala da vida extraconjugal, afirmando que:

Em virtude dessa relação de tensão com a racionalidade quotidiana, a vida sexual, que passará a ser extraquotidiana (em especial, pois, a vida sexual fora do casamento), pode aparecer como único vínculo que ainda ligava a

origem natural de toda a vida o homem doravante inteiramente saído do ciclo da antiga existência rústica, simples e orgânica (2004b: 343).

CONCLUSÃO

Weber ao escrever sobre a esfera erótica estava consumido com seu dilema pessoal entre Marianne e Else. Em meio a seus estudos sobre o protestantismo se depara com a Carta de William Penn para Gulielma e seus filhos, enxergando nela algo que fugia dessa dicotomia que vivia entre o amor sexual e o amor ascético, entre Marianne e Else. Penn, aos olhos de Weber, conseguiu um fato dos mais raros, unir os dois tipos de amor em sua relação com sua esposa. Havia certamente um compromisso mútuo entre os dois, um cuidado de um para/com o outro, que Goethe também possuía com Frau von Stein.

Mas diferente de Goethe, Penn teve uma vida sexual com sua esposa, tendo três filhos com ela. Para não restar dúvidas, Penn depois da morte de Gulielma em 1689, casou-se novamente com Hannah. Já cinquentenário, William teve dez filhos em vinte anos de casamento. Portanto, podemos dizer que Penn tinha vida sexual "aquecida" com suas esposas. Sua relação com Gulielma era tão forte que diante do medo de não vê-la mais devido aos perigos de sua viagem para as colônias americanas escreve a longa carta citada por Weber, onde fica evidente na relação deles a presença de uma "fusão unificadora", de um "desvanecimento do tu", características definidoras do amor sexual. É por essa razão que Penn e a ética Quaker do casamento são citadas por Weber. Penn conseguiu o que ele não conquistou: uma relação que unisse os dois tipos de amor, personificando-os em uma pessoa somente.

Weber morreu em 14 de julho de 1920, muito antes da publicação em 2006 de *Lettre à D.-Histoire d'un Amour* do filósofo Andre Gorz. Este autor cometeu suicídio no dia 24 de Setembro de 2007, aos 84 anos, porque sua mulher, Doriane, estava acometida de uma doença degenerativa incurável. Gorz afirma que devia muita gratidão a Doriane pelo seu apoio durante a vida, sem o qual sua vida intelectual não teria sido possível. Na carta traz uma confissão importante, para ele seria impossível viver sequer um segundo nesse mundo sem a presença e a companhia de sua amada. Ora, aqui se apresenta um sentimento tão forte que supera o próprio sentido da existência, um exemplo claro de "desvanecimento do tu". A irracionalidade do sentimento foi tão forte que teve como fim o suicídio. Mas somado a isso, a presença de um mútuo dever, da ética da responsabilidade de um para/com o outro. Portanto, um exemplo atual do que Weber teria visto em Penn: a façanha de unir os dois tipos de amor. Um estudo sobre essa carta à luz de Weber seria interessante.

A discussão da esfera erótica e do amor em Weber é sem dúvida importante por seu conteúdo. Mas é interessante, sobretudo, por que foi realizada com base na vida íntima desse autor, ou seja, no seu dilema pessoal entre Else e Marianne. Portanto, fica notório que o amor influenciou

tanto a vida como a obra desse autor. O que explica o título desse trabalho: "A Vida e Obra do Amor em Max Weber".

BIBLIOGRAFIA

Camões, L. V. (2001). *Sonetos de Camões: sonetos, redondilhas e gêneros maiores*. São Paulo: Ataliê Editorial.

Goethe, J. W. (2008). *Fausto*. São Paulo: Martin Claret.

Hill, C. (1988). *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras.

Nichols, R. (2008). *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã.

Penn, W. (1761). A Letter from William Penn to his Wife and Children written a little before his First Voyage to America, and first published in London Chronicle (1761). Printed and Sold by Darton and Harvey. Number 55. Grace Church Street.w

Weber, M. (2004a). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

--- (2004b). *Economia e Sociedade- Fundamentos da Sociologia Compreensiva- Volume I*. São Paulo: Editora UnB-Imprensa Oficial.

--- (2006). *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa: Relógio D'água Editores.

Worthington, H. e Worthington, J. (2011). *A Biography of William Penn*. Recuperado em: <http://www.hallworthington.com/Penn/PennBiography-1.html>

Prof. Dr. Leonardo José Ostronoff: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Correio eletrônico: leonardo_ostronoff@yahoo.com.br. Professor da Pós Graduação da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Doutor (2015) e mestre (2008) em Sociologia pela Universidade de São Paulo, realizou doutorado sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra em 2014. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2003). Principais áreas de interesse são: Sociologia do Trabalho e Política, relações de gênero/sexualidade e teoria sociológica.

Sobre los orígenes de la Sociología: comercio, industria, guerra y paz en Benjamin Constant

Pablo Bonavena (UBA-IIGG)

Resumen: La proyección del pensamiento de Benjamin Constant hacia la teoría política y la sociología es indudable. Sus reflexiones constitucionales y sus consideraciones sobre el liberalismo, el despotismo, la libertad y los derechos individuales, las formas de organización política, la representación, la federación, el poder neutro, entre otros temas, han dejado una huella palpable que se trasladó a los cimientos de las ciencias sociales.

Específicamente, esta ponencia recorre la construcción de la ideología industrialista de gran influencia en la primera sociología, vinculada a la idea del "dulce comercio", a partir de los planteos de Benjamin Constant acerca de la relación entre la guerra, el comercio y la paz.

Palabras claves: comercio, industria, paz y guerra.

Summary: The projection of thought of Benjamin Constant to political theory and sociology is unquestionable. Its constitutional reflections and considerations on liberalism, despotism, freedom and individual rights, forms of political organization, representation, the federation, the neutral power, among other things, have left a palpable imprint moved to the foundations of the social sciences.

Specifically, this paper traces the construction of the industrialist ideology of great influence in the first sociology, linked to the idea of "sweet trade" from the proposals of Benjamin Constant about the relationship between war, trade and peace.

Keywords: trade, industry, peace and war.

A pesar de la persistencia de la guerra, nunca fue un tema relevante para el análisis sociológico (Gouldner, 1979: 345-346; Joas, 2005: 47). Desentrañar las causas de la omisión nos obliga a conjugar distintos factores complejos. Uno de los motivos importantes se asienta en la mala relación que mantuvo la sociología desde su génesis con el marxismo (Bonavena y Nievas, 2015: 20-26), pero el objetivo aquí no es reseñar todas las probables causas. Particularmente nos interesa recalcar que, en la conformación de la sociología como disciplina científica, confluyeron distintas vertientes del pensamiento social que dejaron una traza fuerte para su desarrollo (Zeitlin, 2004). Entre ellas, la cosmovisión del liberalismo ocupó un lugar central y aquí acaparará nuestra atención por conjeturar que brindó algunos andariveles claves dentro de los cuales transitó, y transita, la sociología. ¿Por qué? Sin duda, la herencia del pensamiento liberal es uno de los factores que alejó a la guerra como objeto de indagación y reflexión sociológica (Bonavena, 2010).

1

La corriente liberal desde su umbral conecta la guerra con la aristocracia y el despotismo considerándola, por eso, antitética desde su lógica con la república y las relaciones sociales propias de la sociedad signada por la compra y venta de mercancías (Joas, 2005: 48-49). Según su enfoque histórico, los conflictos violentos y la guerra corresponden a etapas caducas de la humanidad, anteriores a las enunciaciones de la filosofía de la Ilustración. El liberalismo asociaba al capitalismo con la idea de una sociedad pacificada, clima de convivencia que se obtendría a partir de una acompañada mengua de la violencia, que abría la posibilidad de pensar en acercarse a la utopía de Immanuel Kant sobre de la "paz perpetua" (Kant, 2011).

La consolidación de las formas republicanas de gobierno, más los acuerdos entre las naciones para sostener y amplificar los mercados y favorecer el juego comercial, eran apreciados por los ideólogos del liberalismo como una tangible garantía para una convivencia pacífica. En efecto, en la medida en que se expandía el libre comercio y las relaciones capitalistas, visualizaban el inequívoco menoscabo del poder armado heredado del antiguo régimen. En el nuevo tiempo histórico y su espacialidad, el mercado, la destreza militar se quedaba sin una personificación social que la sustentase. Más tarde o más temprano, la guerra no encontraría guerreros y así se acabaría su práctica, adjetivada como nociva e inmoral a la luz del progreso social y el despliegue de la razón. En el lugar de los combatientes, los liberales saludaban el creciente protagonismo social de nuevas capas sociales promotoras del libre intercambio de mercancías, el progreso y la mo-

dernización. Para los flamantes actores, especulaban, los conflictos bélicos eran un mal negocio por la destrucción que provocaban. Adam Smith fundamentaba su toma de distancia respecto a la conveniencia de la guerra con un cálculo implacable: los gastos militares aumentan exponencialmente con el uso de las armas de fuego. La preocupación por los costos, en definitiva, hace a la esencia de todo buen empresario y era de esperar que la burguesía desista, por ende, de cualquier emprendimiento militar. Su tesis, amparada en estos argumentos, sonaba contundente: "a medida que la sociedad avanza, las gentes dejan de ser belicosas" (Smith, 2008: 619). Preceptos morales y cálculos pecuniarios limaban los estímulos y apetitos para batallar.

Tradicionalmente, antes de la consolidación del entramado social auspiciado por el mercado, la beligerancia era ponderada como una actividad que traía gloria y heroísmo a todos los que la practicaban (Veblen, 2005: 22). Pero tal percepción mutó. Samuel Gregg afirma que para los iniciadores de la concepción liberal el robustecimiento del mercado capitalista, por el contrario, inculcaba el valor de la paz, por eso demandaba que las personas se abstengan de usar la violencia para el logro de sus metas. Desde este ángulo, la guerra era vista como la ruptura del "comercio libre, la formación de enlaces comerciales y el bienestar material general de la sociedad", planteos que tienen anclaje también en una tesis de Adam Smith, quien consideraba una "falsa noción de que lo que uno gana es siempre la pérdida de otro". Justamente, parte del cuestionamiento esgrimido por Smith a las prácticas mercantilistas de su época embate contra una idea elevada al grado de certeza: "lo que un país gana sólo puede ser a costa de otras que pierden". Tal razonamiento, argumentaba, beneficiaba las actitudes pendencieras de unos países contra otros, en la pugna para controlar territorios y ganar derechos (Gregg, 2007). El antibelicista Norman Angell, Premio Nobel de la Paz en 1907, tal vez fue el máximo referente que prolongó, en los albores del siglo XX, esta mirada liberal que concibe a la guerra como la mayor amenaza a la salud económica que promueve la moderna sociedad industrial, aunque en realidad sostenía que la guerra no le convenía a nadie (Angell, 1945). En el ámbito de la sociología, por ejemplo, Veblen trató de propalar la idea que concibe al comercio como la "llave" para lograr la paz (Bonavena, 2014: 197). Ambos detentaban un optimismo que se resquebrajó durante la Primera Guerra Mundial. La confianza, no obstante, retornó con la pluma de Joseph Schumpeter en su trabajo *Imperialismo y clases sociales* (1919), donde insistió con las posibilidades pacíficas y racionales del capitalismo a diferencia del perfil de los diversos nacionalismos con su impronta belicosa y militarista, que terminaban por regar el suelo del mundo con sangre (Giner, 2001: 57). Postula que el mercado y el libre comercio harían que ninguna clase tenga interés en una expansión por la fuerza y con su disposición pacífica correrá la ferocidad militar que es un legado propio de los tiempos pasados (Schumpeter, 1986: 335). Como vemos, el viejo planteo liberal tiene una alta capacidad de resiliencia.

Las premisas de la escuela liberal fueron impresas de manera diferente en los escritos inaugurales de la sociología a partir de la construcción de una ideología industrialista, como corolario de la fe en el progreso humano. Los liberales pensaban que se había logrado un sistema completo y regular de libertad, "...alcanzado gracias a las bondades de la razón, al comercio, a la industria y a

los progresos científicos" (Quintanilla Obregón, 1996: 164). Estos fundamentos fueron inoculados en la sociología inicial. En efecto, con matices, estas "bondades" se entrelazan en Saint Simón, Comte y Spencer. No obstante, sería una desprolijidad asimilar de manera mecánica el industrialismo liberal clásico con el de los nuevos sociólogos, pero la presencia de una sucesión es obvia. Tampoco se debe que confundir la concepción industrialista de cada uno de los promotores de la sociología, pero las reconocidas diferentes posturas del trío se desvanecen cuando presentan su concepción sobre la guerra, que fue localizada de manera unánime en correspondencia a una fase histórica que debía ser superada. Esta apropiación de principios liberales, sin embargo, no es directa y tiene varias vicisitudes, pero los tres sentenciaron, cada uno desde su sesgo, que el militarismo resultaría sepultado por el progreso industrial. Montesquieu, quien sentara los pilares de la sociología donde abrevaron los mencionados pioneros (Durkheim, 2001: 19), un tiempo antes bosquejó en *El espíritu de las leyes* la tesis afirmando que "el libre comercio atempera las pasiones, evita la guerra, facilita el encuentro entre los pueblos, y favorece la paz" (Álvarez Uría y Varela, 2004: 54). Montesquieu nominó al "espíritu de comercio" como "dulce comercio", que reemplazaría del lugar hegemónico al "espíritu de conquista" (Usoz, 2011: 15). "La paz es el efecto natural del comercio", escribió el filósofo francés y agregó que "dos naciones que comercian entre sí se tornan recíprocamente dependientes; porque si una tiene interés en comprar la otra lo tiene en vender; y así su unión se fundamenta en sus necesidades mutuas" (Álvarez Uría y Varela, 2004: 54).

Alexis de Tocqueville, subrayó de igual la manera que el comercio socava los incentivos para la guerra, y enumeró las causas que concurren "para reducir el fervor guerrero" (Gregg, 2007). Aquellos que continuaron el trabajo de Montesquieu en la búsqueda de construir una ciencia de la sociedad, transfirieron a la industria las cualidades asignadas al comercio: hicieron el pasaje del "gentil comercio" al "dulce industrialismo".

Claude-Henri Saint Simon, ubicó en el centro de sus elaboraciones teóricas, desde el año 1816, la extendida tesis que reconocía el "predominio de los fenómenos económicos en las sociedades modernas", proposición de tinte liberal, en una etapa donde su trabajo intelectual y político se orientó a lo que nominó la "gran revolución europea", caracterizada por el advenimiento de la sociedad industrial (Ansart, 2003: 4). Alumno de la Escuela Politécnica y de la Escuela de Medicina, pronosticó que las clases sociales laboriosas desalojarían de los lugares sociales preponderantes a los militares, al clero y demás sectores ociosos. El correlato de este desplazamiento generaría un orden social donde de manera ineludible el trabajo ocuparía el lugar que otrora poseía la guerra. La superación de la sociedad militar y las clases parasitarias, dejaría así un lugar de preeminencia a los científicos y los industriales. Reconocía que la ley del más fuerte fue el fundamento y la base del pasado de la sociedad, pero la ley del trabajo era la que concernía a la sociedad industrial (Ionescu, 2005). Desde esta matriz con antecedentes liberales, insisto, decía que la actividad industrial, asociada al comercio, era enemiga de la guerra. En su escrito titulado *La industria* (1816/17), Saint Simon afirmaba que "todo lo que se gana en valor industrial se pierde en calidad militar" (Bouthoul, 1984: 181). Su industrialismo encuentra uno de sus transcendentales

les antecedentes en el movimiento enciclopedista francés, que caracterizó al comercio como un medio capaz de garantizar la cohesión social. El industrialismo provocaba igual efecto unificador, factor que al mismo tiempo creaba la factibilidad del consenso. También tiene el ascendente de la *École Polytechnique* que, a su vez, recibe la influencia del propio Saint Simon, en una retroalimentación apasionante (Cortés García, 2006: 128). Tal como afirma Raymond Aron, Saint Simon comprendió que la revolución industrial iba a transformar por completo todas las relaciones sociales dejando detrás a las sociedades militares donde el hombre actuaba sobre el hombre desde el ejercicio del poder en manos de la clase guerrera. Con la mutación, el comercio reemplazaría la guerra (Aron, 1959). Liberalismo, comercio e industria se entretajan en Saint Simón con otras dimensiones que, incluso, colisionan con las premisas filosóficas del liberalismo (Bénichou, 1984: 354 Galfione, 2010; Wollin, 2001: 421). Sin embargo, desde su égida, "junto a Charles Dunoyer y Charles Comte argumentaron que el trabajo y la producción podría curar los males de Francia" y formularon lo que Mary Pickering llama "la doctrina liberal del industrialismo" (Pickering, 1993: 96; Rosenblatt, 2004: 26).

Augusto Comte cinceló su teoría reflexionando con la misma orientación. Fue alumno de la *Escuela Politécnica de París* y tuvo un fuerte compromiso con su orientación filosófica (Giner, 2001: 57). Coincide con los liberales en plantear que la producción concuerda con los intereses generales y que el desarrollo de la riqueza por la actividad industrial conduce inevitablemente a la armonía de intereses (Forte, 1998: 126-134). Con un horizonte de consenso social, Comte en *Filosofía Positiva* (1830-1842) juzgó que la consolidación de la humanidad sobre la animalidad se plasmaba en el relevo de la actividad militar. Compara a la sociedad militar con la sociedad industrial para mostrar sus diferencias sustantivas, pregonando la sustitución de la guerra por una industria pacífica (Forte, 2008: 9, Marvin, 1978: 82-83). La antítesis entre la civilización militar de la antigüedad y la civilización del trabajo de los tiempos modernos, entre el espíritu de conquista y el espíritu de la industria, fue proyectada por Comte en el transcurso de la historia (Aron, 1958: 7). Reconocía en la humanidad la presencia de una inevitable tendencia primitiva con perfil militar, pero con optimismo, auspiciaba que su destino final sería inexcusablemente de carácter esencialmente industrial (Comte, 1973: 86). Como Saint Simón, postuló al sistema industrial como la negación del "orden guerrero", y alcanzado el estadio histórico donde prevalecía conjeturaba que la paz se imponía por sí sola con el auspicio de la industria (Giner, 2001: 68).

Herbert Spencer del mismo modo percibía la evolución social como el pasaje pausado de la sociedad militar primitiva de cooperación obligatoria, a la sociedad industrial con predominio de la cooperación voluntaria. Entendía que en la sociedad militar la cooperación comprende a todos los miembros de la sociedad y tenía como colofón la guerra; la participación de cada individuo era obligada por un sistema rígido, jerárquico, fuertemente estatal y despótico. La sociedad industrial, en cambio, exponía claros contrastes respecto de su antecesora: carecía de gobiernos abusivos, la cooperación emanaba de la voluntad del individuo y la forma jurídica preponderante era el contrato (Ayala, 1947: 78; Timasheff, 1974: 59). Consideraba a la guerra tan incompatible

con la sociedad industrial como la paz con la sociedad militar. Por ende, la persistencia de la actividad bélica en la sociedad industrial simbolizaría un retroceso en el proceso de la civilización (Bouthoul, 1984: 184). En sintonía con esta formulación, la concepción del libre comercio de Spencer, asimismo, no contenía los elementos contenciosos del tipo de sociedad que sucumbía por los efectos del avance de la sociedad moderna (Spencer, 1989).

Vemos que el marco epistémico forjado por los primeros sociólogos tiene correspondencia, no sin vericuetos, con proposiciones del pensamiento liberal. Desde ellos se fue irradiando hacia la sociología posterior una perspectiva que seguramente cooperó en convertir a la guerra, de manera paradójica la actividad humana que con más impacto se replica, en un objeto sociológico marginal o inobservado. La prolongación de sus premisas se demuestra, por ejemplo, en la teoría de la modernización en el siglo XX, que en una de sus hipótesis principales vaticina una evolución sosegada de la sociedad a hacia un futuro pacífico, al mismo tiempo que la identifica la prosperidad con la expansión de la industria. Los "efectos pacificadores del libre comercio" que profetizaba Smith, tesis consolidada por Adam Ferguson y Jean Baptiste Say, encontraron nuevos adláteres bajo la cobertura de un optimismo basado en el desarrollo industrial (Bonavena, 2010; Joas, 2005: 68). Así, las primeras páginas de la teoría sociológica urden una perspectiva normativa apoyada en una idea de paz, que licuó la gravitación de la guerra como hecho social. Este planteo se engrosa con la tesis de Werner Sombart, quien fundamenta que los verdaderos creadores de la sociología fueron los moralistas escoceses de la segunda mitad del XVIII, y su herencia se vislumbra tanto en los sociólogos del siglo XIX, como en el desarrollo posterior de la disciplina (Rodríguez Zúñiga, 1991: 201; Sombart, 1962: 17/43).

2

Son muchas las páginas escritas para caracterizar el pensamiento de Henri Benjamín Constant de Rebecque (nacido el 25 de octubre de 1767 en Lausana y fallecido el 8 de diciembre de 1830 en París). Tiene reconocida relevancia en distintas áreas del conocimiento, pero sin duda es dentro de la filosofía política donde encuentra mayor presencia, como miembro del "espacio mental del liberalismo" (Fernández Parmo, 2010: 46). Uno de las aportaciones más importantes se le reconoce en la formulación de su teoría sobre el "poder neutro", muy relevante dentro de la teoría constitucional (Suanzes Carpegna, 2002: 286). Todorov registra la influencia que recibió de Mostequeiu y ve en él un "filósofo brillante y original y un científico político". Sin embargo, Todorov no sólo distingue méritos en los escritos de Constant; también señala sus limitaciones. Lo sitúa como "el primer analista francés de la democracia en el sentido más amplio", pero reconoce al mismo tiempo que era "un observador modesto y poco sistemático..." (Todorov, 2007: 63). Bobbio lo retrata como un "liberal impenitente" (Bobbio, 2009: 293). Por otro lado, fue calificado un "liberal optimista" o, incluso, al revés, lo catalogan como "un liberal que no es optimista" y "escéptico dogmático", con una "moralidad muy laxa" (Faguet, 1891:185). En él se refleja un mentor de un "liberalismo de

oposición": "la posición política fundamental de Constant es la oposición, su actitud intelectual es la crítica, y su arma la ironía" (Manent, 1987: 207-191). También fue identificado como uno de los principales exponentes del "liberalismo doctrinario francés" (Bobbio, 2009: 293; Giner, 2013: 463; Jiménez Díaz, 2008). Asimismo, es visto como un "anti-demócrata" y un anti-despótico simultáneamente, o como un exponente del "progresismo" o del "liberalismo libertario". Michel Winock lo considera el portavoz del "liberalismo burgués", y en sus escritos publicados en *La Minerve*, entre 1818 y 1820, "se impone como la voz de lo que nosotros llamaríamos en nuestros días la izquierda" (Winock, 2004: 81-83). Todas las miradas comparten, con diferencias, una evaluación común respecto de su liberalismo, como "portador de un culto al individualismo extremo" (Casassas, 2011: 102; Díez del Corral, 1956: 219). No nos interesa aquí profundizar el debate acerca de su perfil liberal, ni ajustar una caracterización de sus reflexiones generales o de sus cambiantes alineamientos en cada coyuntura política que enfrentó. Debido a que aquí se pretende ubicarlo como un aporte a la construcción del clima intelectual que alimentó a la sociología en su nacimiento, sí es menester subrayar que en su etapa de estudiante conoció los planteos de la Ilustración escocesa, pues dejaron en él una notable huella, y que luego de un peregrinar formándose por Bruselas, Erlangen y Edimburgo, a su vuelta a París, se transformó en una referencia intelectual y política como "uno de los liberales más descolantes durante la monarquía constitucional del Luis XVIII" (Giner, 2001: 464). Los dos años de estadía en la Universidad de Edimburgo coincidieron con la aparición de la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* de Smith, siendo fácil percibir su influjo (Arango, 2006: 84).

Nuestro interés en la obra de Constant aquí se sustenta específicamente en hacer visible su contribución a la construcción de la argamasa ideológica que proyecta al comercio y la industria como actividades antagónicas con la guerra, abriendo paso hacia la teoría del industrialismo de cuño sociológico. En este sendero, es importante destacar su idea de la historia y las etapas que diseña sobre el derrotero de la humanidad, habida cuenta de la presencia de este esquema de razonamiento en los primeros balbuceos de la sociología. Constant arriba a la conclusión de que la naturaleza humana fue variable, cambiando en diferentes eras históricas (Steven, 2001: 206). Esgrime una filosofía de rasgos liberales "con una visión providencial del destino de la humanidad", que periodiza a partir de un hito que considera crucial: la Revolución Francesa (Bénichou, 1984: 365; Manent, 1987: 191). Organiza en torno a ese acontecimiento la evolución histórica de la civilización europea, diferenciando dos etapas: la "sociedad del tipo nobiliario" antes de 1789, y la "sociedad de los individuos" después de aquel crucial año (Sánchez Mejía, 2008: XV). Otro criterio se superpone con éste, sin entrar en contradicción. Lo encontramos en el momento que contrasta "su época" con la "antigüedad greco-latina", temática que abordará posteriormente con detalle "en el célebre discurso pronunciado en el Ateneo Real de París en 1818", (Bobbio, 1993) titulado "*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*", que se convertiría luego en su trabajo más conocido y perdurable, por sentar las bases de un debate que transitaría casi todo el siglo XIX (Constant, 2013). En algunas oportunidades, incluso, abordó cada etapa del desarrollo histórico

con la dicotomía juventud/madurez (o ancianidad), que ubica en la línea del progreso de la "ilustración" o de la "especie humana" (Constant, 2008: 113-9). Con esta perspectiva procuraba dotar a la historia de un sentido que vigorizara el análisis de la actualidad que le tocó vivir.

La búsqueda de la intersección entre guerra, comercio y desarrollo histórico nos lleva a su obra *Del espíritu de conquista y de la usurpación*. Este escrito fue redactado en unos pocos días, premura que no le quitó resonancia. Apareció en Hannover el 25 de enero de 1814 y contiene un cuestionamiento a la política militar expansionista de Napoleón, que Constant forjó buscando "colaborar en la formación de un espíritu público que secunde los nobles esfuerzos de los soberanos y los pueblos para la liberación de la raza humana" (Constant, 2008: 5; Sánchez Mejía, 2008: XV). Argumentó que la revolución francesa había originado una época donde los individuos eran iguales ante la ley, sin otras diferencias que las emanadas de la fortuna y talento, etapa donde los hombres buscan únicamente disfrutar de la libertad y de su propiedad (Sánchez Mejía, 2008: XII). Se preocupó por determinar el tipo de actividad que correspondía a esa fase de la historia donde desde su óptica primaba la individualidad, con la convicción de que la presencia creciente de la propensión a la individuación generaría un recogimiento de la belicosidad. Sin embargo, esta tendencia vivía por aquellos años una crisis que lo enfrentaba a una tragedia: con la excepción de Inglaterra, toda Francia y el resto de Europa se habían convertido ante su perplejidad en una "vasta prisión". La libertad y la individuación estaban amenazadas en su presente y esta anomalía, explicaba, tenía dos fuentes: la conquista y la usurpación, actitudes que reconocía en las iniciativas de Napoleón. Estas "calamidades", desde su prisma, estaban fuera de época, e implicaban un anacronismo histórico de graves derivaciones.

Frente a la embarazosa situación coetánea, Constant saluda la "réplica" de "dos grandes pueblos", pues generaron condiciones para "zafar" de las cadenas "anunciando la aurora de la libertad del mundo" (Constant, 2008: 7-10; Winock, 2004: 35). La respuesta provino de aquellos que vencieron a Napoleón en Moscú (septiembre de 1812) y en la batalla de Leipzig de octubre de 1813 (Constant, 2008: 188). El apuro para presentar *Del espíritu de conquista...*, que según cuenta comenzó a redactar en noviembre de 1813, se debió a la pretensión de aprovechar la oportunidad política que abría el desenlace de los citados combates, que habían puesto de manifiesto, por fin, que Napoleón podía ser derrotado.

Desde el mismo trazado que luego iban a patrocinar los fundadores de la sociología, Constant bosquejaba un esquema de meditación que le asignaba a cada época la vigencia de determinadas situaciones y actividades, que no son factibles en otros períodos. Por eso, condenaba el uso que hacía Napoleón de la guerra y la conquista en un estadio donde predominaba el comercio. Esta proposición es la base para caracterizar la beligerancia como una antigualla. En cambio, consideraba razonable y justificado "el espíritu belicoso" de los pueblos de la antigüedad. Debido a los desafíos que imponía su entorno, allí la lucha violenta cobraba sentido: la existencia social dependía de la "espada", ya que cada grupo humano era un enemigo "innato" de los otros:

La República romana, sin comercio, sin letras, sin artes, teniendo como única actividad interior la agricultura, reducida a un territorio demasiado estrecho para sus habitantes, rodeada de pueblos bárbaros, y siempre amenazada y amenazadora, seguía su destino al dedicarse a empresas militares inacabables. (Constant, 2008: 16)

Todas las repúblicas antiguas estaban encerradas en límites estrechos. La más poblada, la más poderosa, la más considerable de ellas, no era igual en su extensión al más pequeño de los Estados modernos. Por una consecuencia inevitable de su escaso tamaño, el espíritu de estas repúblicas era beligerante; cada pueblo atacaba continuamente a sus vecinos o era atacado por ellos. Impulsados así por la necesidad, unos contra otros, luchaban o se amenazaban incesantemente. Los que no querían ser conquistadores no podían desarmarse ante el riesgo de ser conquistados. Todos compraban su seguridad, su independencia, su existencia entera, al precio de la guerra. Ella era el interés constante, la ocupación casi habitual de los Estados libres de la Antigüedad... por el detalle de las costumbres, de los hábitos, del modo de los intercambios de los pueblos comerciantes de la Antigüedad con otros pueblos... su comercio en sí estaba, por así decirlo, impregnado del espíritu de la época, de la atmósfera, de la guerra y de la hostilidad que los rodeaba. El comercio en ese entonces era un feliz accidente; ahora es el estado ordinario, el objetivo único, la tendencia universal, la vida verdadera de las naciones. Quieren el descanso; con el descanso el bienestar y, como fuente del bienestar, la industria. La guerra es cada día un medio más ineficaz para cumplir sus deseos. Sus posibilidades no ofrecen ni a los individuos ni a las naciones los beneficios que igualen los resultados del trabajo pacífico y de los intercambios regulares. Entre los antiguos, una guerra afortunada sumaba en esclavos, en tributos, en territorios compartidos, a la riqueza pública y particular. Entre los modernos, una guerra afortunada cuesta infaliblemente más de lo que vale. Finalmente, gracias al comercio, la religión, el progreso intelectual y moral de la especie humana, no hay ya más esclavos en las naciones europeas. Los hombres libres deben ejercer todas las profesiones y satisfacer, para todos, las necesidades de la sociedad. (Constant, 2013: 85-87)

Aseveraba que cuando las condiciones de supervivencia mutaron por efecto del progreso histórico, generaron una etapa "lo bastante civilizada como para que la guerra le resulte una carga". A diferencia de las formas de coexistencia propias de la antigüedad, en "su época" Constant consideraba que convivía una gran masa de individuos en un tipo de sociedad que compatibilizaba la diferenciación ("diversas formas de organización") con la homogeneidad "en cuanto a su naturaleza", conjunción que sembró una "tendencia uniforme" que llevaba a la sociedad hacia la paz, y su vía eran las transacciones de bienes en el mercado.

Constant era consciente que existía otro factor que cooperaba en la eliminación de las conflagraciones. Fue el efecto de la llamada "revolución militar" (Parker, 1990), especialmente con el progreso de la artillería, que cambió las formas de combatir, mutación que le quitó heroísmo y encanto a la batalla. Por eso, consideraba al involucramiento de un gobierno de Europa en una gue-

rra o conquista militar, como un “un burdo y funesto anacronismo”, que no se atañía con el estado de la civilización (Constant, 2008: 20-21). La guerra no traía prestigio, y la actividad militar en las nuevas circunstancias sociales no generaba la admiración de antes. Los avances tecnológicos aumentaron la letalidad y, al mismo tiempo, incrementaban fatalmente los costos económicos, argumentos que abrevaban en Smith. Todos estos componentes eran factores que predisponían para querer dejar a los enfrentamientos armados en el pasado. Las colisiones bélicas reunían en su presente muchas condiciones para resultar un mal negocio; por eso, arguyó Constant, la perspectiva de generar la paz lograba grandes posibilidades, incluso, no como una mera tregua entre dos guerras, “sino que se instala de forma duradera” (Moreau, 2004).

Constant entendía que no sólo la protección de las libertades individuales garantizaba la realización humana. Si bien las garantías personales lo obsesionaban, depositaba, además, todo su entusiasmo en la certeza de lograr esta meta a partir de la expansión de los intercambios comerciales, puesto que con su ejercicio se establecían, afirmaba, “regulaciones intrínsecas de igualdad entre los hombres, que favorecen el ejercicio de la libertad”. El comercio era

una indiscutida superación de la guerra, y ésta, propia de los pueblos antiguos, había marcado por supuesto el espíritu de sujeción de los hombres a los Estados. El comercio, en cambio, era una expresión pacifista entre iguales o que igualaba a los hombres” (Castellanos Meneses, 2010: 400).

En *Del espíritu de conquista...* aseveró: “Hemos llegado a la época del comercio, época que forzosamente ha de reemplazar a la de la guerra, del mismo modo que la de la guerra tenía forzosamente que precederla” (Constant, 2008: 17). En este estadio de la marcha de la especie humana, destacó el aumento de las comunicaciones entre los pueblos como correlato de la tendencia mercantil. La situación favorecía la existencia de “ramificaciones sociales... más complejas”, y este aumento de la densidad de las relaciones sociales, concluyó, hacía que “las clases que parecen enemigas se hallan ligadas por vínculos imperceptibles pero indisolubles” (Constant, 2008: 112-113). El comercio dulcificaba las pugnas entre naciones, pero al mismo tiempo, de igual modo, suavizaba las disputas en el interior de cada una de ellas: armonía externa más armonía interna era la ecuación que se desprendía como corolario. Al comercio, inclusive, le asignaba importantes efectos morales: hacía más cosmopolitas a los hombres, los transformaba en más tolerables frente a las diferentes costumbres y maneras de pensar. Asimismo, reforzaba en cada hombre el aprecio de la independencia individual (Arango, 2006: 81-82). En *De la libertad de los antiguos...* afirmó:

La guerra es anterior al comercio, ya que la guerra y el comercio son sólo dos maneras diferentes para lograr el mismo objetivo: el de poseer lo que uno desea. El comercio no es sino una ofrenda a la fuerza del poseedor por parte del aspirante a la posesión. Éste es un intento de obtener por las buenas lo que no se espera ya conquistar por la violencia. Un hombre que fuese siempre fuerte, no se le ocurriría jamás la idea del comercio. Es la

experiencia que (demostrándole que la guerra, es decir, el uso de su fuerza contra la fuerza de otro, lo expone a diversas resistencias y diversos fracasos) lo lleva a recurrir al comercio, es decir, una forma más suave y más segura de comprometer el interés de otro para consentir a la conveniencia del interés propio. La guerra es el impulso, el comercio es el cálculo. Pero, por ahí mismo, deberá llegar una época en que el comercio sustituya a la guerra. Hemos llegado a esa época (Arango, 2010: 5; Constant, 2008: 86-87).

La actividad guerrera en la sociedad de su tiempo, argumentó, tenía otro efecto devastador para la economía, pues diezmaba "su juventud más floreciente", circunstancia que significaba arrebatar "los brazos más necesarios para la agricultura, la manufactura, la industria..." (Constant, 2008: 24). Este ingrediente, la necesidad de garantizar la disponibilidad de la fuerza de trabajo para alimentar la producción fabril, también predisponía desde su reflexión a cimentar la pacificación.

La guerra fuera de época presentaba otro factor de riesgo: la formación de una "casta militar". Afirmaba Constant que "un ejército numeroso, orgulloso de sus éxitos, habituado al saqueo, no es un instrumento fácil de manejar", por eso advirtió sobre el peligro de la autonomía militar respecto a otras instituciones y los individuos (Constant, 2008: 34). La presencia de esta "casta", ante el peligro de que ganase altas cuotas de autonomía, generaba una obligación a los gobernantes:

[...] es pues necesario mantener ocupado a ese ejército, al que la peligrosa ociosidad hace inquieto; es preciso mantenerlo alejado; es preciso encontrarle adversarios. El sistema militar, con independencia de las guerras actuales, contiene el germen de las guerras futuras; y el soberano que una vez emprendió esta ruta, arrastrado como ésta por la fatalidad que él mismo ha conjurado, no puede volver a ser pacífico en ningún tiempo (Constant, 2008: 35-36).

Estos males se potenciaban, reflexionó, con la proyección de la autonomía militar en la época del comercio y la industria, pues "adoptaría la ferocidad del espíritu guerrero, pero conservaría el cálculo del espíritu mercantil". Esta mezcla explosiva, entre lo viejo y lo nuevo, los transmutaría en "vándalos resucitados", que "carecerían por completo de la ignorancia del lujo, la simplicidad de costumbres, el desprecio hacia toda acción innoble que podía caracterizar a sus rudos predecesores". Así, el poder militar sumaría

a la brutalidad de la barbarie los refinamientos de la molición, a los excesos de la violencia las intrigas de la codicia. Unos hombres a los que se hubiera dicho con toda claridad que sólo luchan por el botín, unos hombres cuyas ideas guerreras hubieran sido reducidas a ese resultado claro y aritmético,

serían hartos diferentes de los guerreros de la antigüedad (Constant, 2008: 24).

Con ellos imbuidos por un afán de codicia se acabaría con toda posibilidad de una convivencia sosegada. El "espíritu militar" combinado con el "espíritu comercial", formaba para Constant una convergencia que licuaba los valores morales que cada uno contenía e irradiaba en su respectiva época.

Desde las páginas de *La Minerve* defendió, también, la propiedad industrial, considerándola "la mejora de la sociedad en su conjunto", argumentó:

se la podría llamar la legisladora y benefactora del género humano. Los gobiernos se aprovechan de su escuela porque la industria, esencialmente, tiene necesidad de seguridad y garantías, y Europa entera ganará, porque el espíritu comercial, reemplazando el espíritu de conquista, trocará el odio en emulación, y a la rivalidad en competencia (Winock, 2004: 83).

Reivindicaba a la "clase intermedia", que ubica entre el proletariado y los nobles, a partir de un basamento: "...ya no es el suelo ni la propiedad de la tierra lo que engendra la riqueza de las naciones, sino la industria". Su veneración por la industria expresaba el desarrollo social

a la civilización aristocrática, que tenía como base los beneficios de la tierra y las prácticas de la guerra, debe suceder una sociedad liberal (se la podría llamar burguesa) en que el comercio y la industria crearán otras maneras de vivir y de pensar (Winock, 2004: 83).

Finalmente, Constant ligaba su reivindicación del comercio con otra cualidad:

He mostrado cómo el comercio hace que el efecto de la arbitrariedad sobre nuestra existencia sea más vejatorio que antaño, pues al ser nuestras especulaciones más variadas, la arbitrariedad ha de multiplicarse para poder alcanzarla: pero al mismo tiempo, el comercio hace que sea más fácil eludir la acción de la arbitrariedad, puesto que transforma la naturaleza de la propiedad, que con ese cambio se hace más inaccesible. El comercio aporta a la propiedad una nueva cualidad, la circulación. Sin circulación, la propiedad no es más que usufructo. La autoridad siempre puede actuar sobre el usufructo, puesto que puede suprimir su disfrute. Pero la circulación establece un obstáculo invisible e invencible a la acción del poder social. (1995: 17)

La revolución científica que desató la concepción del cuerpo de William Harvey, con su obra *De Motu Cordis* de 1628, fue captada por Adam Smith, quien generó una analogía entre la circulación de la sangre y el mercado libre de trabajo y bienes. El movimiento, la buena circulación, quedó entroncada con la salud del cuerpo biológico y del cuerpo social. Constant compartía esta

premisa y prolongaba este principio (Sennet, 2007: 273-290). La industria, el comercio y la libre circulación son elementos que quedan emparentadas en su construcción intelectual con la armonía social.

3

Adam Ferguson fue precursor en esbozar una interpretación de la evolución histórica entendida como el pasaje de un tipo de sociedad primitiva a una sociedad civilizada ("sociedad civil" en sus términos). Determinó que el recorrido de la humanidad se plasmó evolucionando en la línea "salvajismo/barbarie/sociedad civilizada (civil)". Este esquema fue asumido por toda la ilustración escocesa, que analizó

la evolución de la sociedad y el desarrollo social con base en esta teoría de los estadios que comprende grandes etapas «típico ideales» a las que denominaron caza, pastoreo, agricultura y sociedad civilizada... Cada una de éstas representa un avance con relación al periodo anterior y entre ellas se diferencian por tener concepciones distintas respecto al desarrollo cognitivo, la propiedad, el gobierno y el derecho, y diversas percepciones sobre las costumbres, el modo de subsistencia, las normas morales, la división del trabajo, etcétera (Giner, 2001: 72; Ferguson, 1974; Wences, 2006).

El coro que representó esta tendencia inspirada en Escocia fue añadiendo muchas voces. Los precursores de la sociología, con variantes, sumaron las suyas adoptando este esquema interpretativo. Gurvitch (2001: 154), por ejemplo, siguiendo la postura de Gouhier (1933: 17), considera que la ley de los tres estadios esgrimida por Saint Simon y Comte representa "un lugar común de la época", con antecedentes en Jean Burdin, Turgot y Constant. Esta influencia también es reconocida por Mary Pickering (Pickering, 1993: 62). En realidad, la idea que oponía el espíritu militar con el espíritu industrial era muy extendida en el mundo intelectual de la primera mitad del siglo XIX, en un espacio que va de Constant a Spencer (Aron, 1958: 7).

En efecto, Constant forma parte del círculo de influencias donde abrevó Saint Simon para elaborar su doctrina (Bénichou, 1984: 52). Saint Simon, a su vez, tuvo una buena recepción entre los círculos liberales, que seguían sus trabajos con simpatía (Forte, 1998: 128). Sin embargo, tanto los escritores liberales, incluido Constant, como los empresarios industriales que al principio lo habían aprobado, se fueron apartando de él por considerar que su pensamiento contenía aristas peligrosas. El problema eran algunas conclusiones de Saint Simon, que avizoraba una transformación de las relaciones sociales e impugnaba el principio de la propiedad privada e, incluso, asumía de manera creciente un perfil dogmático en sus reflexiones que provocan el rechazo de los liberales (Anzar, 2006: 6). Saint Simon, por su lado, se alejaba de la "opinión liberal", ya que no defendía suficientemente a los industriales. Con estos avatares, bajo la influencia de Constant, en-

tre otros, se convirtió en un “apóstol de la industria” (Aron, 1959; Campillo, 1992: 152/155; Freund, 1987: 38). Los acercamientos y desencuentros entre liberales y Saint Simon fueron acompañados por Constant, que confrontó a los sansimonianos, a Comte y a todos aquellos que querían “fundar un papismo industrial” (Bénichou, 1984: 52-53). Estas idas y vueltas, sin embargo, no opacan una realidad. La sociología del siglo XIX lleva, entre otras, la marca de Constant y coopera en instalar uno de los errores que anidan en la “infraestructura” de la disciplina, consistente en suponer “la posibilidad de que progresivamente la sociedad se desembarazara de toda conflictualidad y volviera a una pretendida inocencia natural” (Freund, 1987: 38). El pensamiento de Constant fue un “puente” entre la ilustración escocesa y la primera sociología, aunque, claro está, él no es el responsable del camino que tomaron. Los sociólogos pioneros, de la mano de fundamentos liberales, desplazaron al conflicto, incluida la guerra, del horizonte del desarrollo social, localizando estos fenómenos, contra toda evidencia, en el mejor de los casos, sólo como un episodio marginal o extraordinario, que no forma parte de lo “normal” en el despliegue edulcorado de la sociedad moderna. La sociología del siglo XX, más allá de los lindes del marxismo, convive plácidamente con estos principios que Constant ayudó a propalar.

Bibliografía y fuentes

- Álvarez Uría, F. y Varela, J. (2004). *Sociología, capitalismo y democracia*. Madrid: Morata.
- Angell, N. (1945). *La grande Ilusión*. Buenos Aires: Enrique Santiago Rueda Editor.
- Ansart, P. (2003). *Sociología de Saint Simon*. Biblioteca Virtual Universal. Editorial del Cardo. Recuperado de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/656553.pdf>.
- Arango, I. (2006). *Críticos y lectores de Rousseau*. Colombia: Universidad de Antioquía.
- (2010). *Dificultades de la Democracia: bases para una ética política*. Medellín: Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.
- Aron, R. (1958). *War and Industrial Society*. Inglaterra: Oxford University Press.
- (1959). *La société industrielle et la guerre*. Paris: Plon.
- Ayala, F. (1947). *Historia de la Sociología*. Buenos Aires: Losada.
- Bastid, P. (1965). Dos manuscritos de Benjamín Constant. En *Revista de Estudios Políticos*. Nro. 143. Septiembre-octubre. Madrid (pp.5-31).
- Bénichou, P. (1984). *El tiempo de los profetas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1993). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Teoría general de la política*. Madrid: Editorial Trotta.

Bonavena, P. (2010). Lo extraordinario y lo normal en las teorías sociológicas: consideraciones sobre la relación entre sociología y guerra. En *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales* 5/6. Departamento de Sociología. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires: Prometeo Libros (pp.295-312).

--- (2014). Notas sobre la sociología de Thorstein Veblen y algunas aristas de su relación con el conflicto social, la guerra y la paz. En *Revista Electrónica Conflicto Social*. Publicación del Buenos Aires: Programa de Investigación sobre Conflicto Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Vol. 7. Nro. 11 (pp. 67/113).

Bonavena, P. y Nieves, F. (2015). *Guerra: modernidad y contra-modernidad*. Buenos Aires: Editorial Final Abierto.

Bouthoul, G. (1984). *Tratado de polemología*. Madrid: Ediciones Ejército.

Campillo, N. (1992). *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint Simon*. España: Universidad de Valencia. Departamento de Filosofía.

Casassas, D. (2011). *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. España: Montesinos.

Castellanos Meneses, R. (2010). Ética y libertad: la inmanencia de los límites. En *Escritos*, Vol. 18. Nro. 41. Medellín, Colombia (pp.389-413).

Comte, A. (1973). *Curso de Filosofía Positiva*. Buenos Aires: Aguilar Editor.

Constant, B. (1995). Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En Godoy, O. Recopilador. *Revista de Estudios Públicos* N° 59. Invierno. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos (pp. 2-20).

--- (2008). *Del espíritu de conquista y de la usurpación*. Madrid: Editorial Tecnos.

--- (2013). De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos. Libertades. En *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*. Nro. 3. Verano. Facultad de Derecho, Mazatlán. México: Universidad Autónoma de Sinaloa (83-95).

Cortés García, F. (2006). *La École Polytechnique y la bifurcación ideológica en occidente*. España: Universidad Almería.

--- (2014). Infraestructura y redes en el pensamiento de los científicos y sociólogos politécnicos. En *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Vol. XIX. Nro. 1066. España: Universidad de Barcelona. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1066.htm>

Díez del Corral, L. (1956). *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Políticos.

Durkheim, E. (2001). *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*. Madrid: Miño y Avila.

Heilbron, J., Magnusson, L. y Wittrock, B. (1998). *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850*. Dordrech, The Netherlands: Springer Science & Business Media.

Faguet, E. (1891). *Políticas y moralistas del siglo XIX*. Paris: Lecene, Oudin.

Ferguson, A. (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Fernández Parmo, G. (2010). Las ideas políticas. En Álvarez, Ricardo compilador. *El pensamiento europeo en el siglo XIX*. Buenos Aires: Prometeo (pp.43-67).

Forte, M.A. (1998). *Sociología, sociedad y política en Augusto Comte*. Buenos Aires: EUDEBA.

--- (2008). Comte: La utopía del orden. En *Revista Electrónica Conflicto Social*. Año 1. Nro. 0. Publicación del Programa de Investigación sobre Conflicto Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (pp. 7-24).

Freund, J. (1987). *Sociología del conflicto*. Buenos Aires: Fundación CERIEEN.

Galfione, M. C. (2010). Entre "totalitarismos" y "utopías": Lecturas del pensamiento político del siglo XIX. En *Revista Tópicos*. Nro. 20. Diciembre. Argentina: Universidad Católica de Santa Fe.

Gregg, S. (2007). *The Commercial Society. Foundations and Challenges in a Global Age (Studies in Ethics and Economics)*. Lanham: Lexington Books.

Giner, S. (2001). *Teoría sociológica clásica*. Barcelona: Ariel.

--- (2013). *Historia del pensamiento social*. España: Ariel.

Gouhier, H. (1933). *La juventud de Augusto Comte y la formación del positivismo*. Tomo I. París: Vrin.

Gouldner, A. (1979). *La sociología actual: renovación y crítica*. Madrid: Alianza Editorial.

Gurvitch, G. (2001). *Los fundadores de la sociología contemporánea*. Barcelona: Hacer Editorial.

Hirschman, A. O. (1999). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona: Ediciones Península.

Ionescu, G. (2005). *El pensamiento político de Saint-Simon*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jiménez Díaz, J. F. (2008). El liberalismo doctrinario: François Guizot, Pierre P. Royer-Collard, Benjamín Constant. En Delgado Fernández, S. y Jiménez Díaz, J. F. Coordinadores. Introducción a la historia de las ideas políticas contemporáneas. *Desde la Revolución Francesa a la Revolución Rusa*. España: Editorial Universidad de Granada (pp.59-80).

Joas, H. (2005). *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Kant, I. (2011). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Akal.

- Manent, P. (1987). *Historial del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Marvin, F. S. (1978). *Comte*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Moreau, P. (2004). El multilateralismo y el fin de la Historia. En *Revue Politique Étrangère, Automne*. Francia: Defarges.
- Parker, Geoffrey (1990). *La revolución militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente 1500-1800*. Barcelona: Crítica.
- Pickering, M. (1993). *Auguste Comte. An Intellectual Biography*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quintanilla Obregón, L. (1996). Benjamín Constant: el gran teatro de la política. En *Revista Estudios Políticos*. Nro. 11. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y Centro de Estudios Políticos. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F. Abril/Junio (pp.163-169)
- Rodríguez Zúñiga, L. (1991). El modo de pensar sociológico y el pensamiento social tradicional. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nro. 54. Madrid (195-211).
- Rosenblatt, H. (2004). Re-evaluating Benjamin Constant's liberalism: industrialism, Saint-Simonianism and the Restoration years. En *History of European Ideas*. Nro. 30. Journal Elsevier (pp. 381-401).
- Schumpeter, J. A.; Estapé, F.; Hoselitz, B. F. y Girbau, V. (1986). *Imperialismo*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Mejía, M. L. (2008). Estudio Preliminar: el despotismo en la época de los modernos. En Constant, B. (2008) *Del espíritu de conquista y de la usurpación*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Sennet, R. (2007). Cuerpos en movimiento. La revolución de Harvey *Carne y piedra*. En *El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (pp. 273/301). Madrid: Alianza.
- Smith, A. (2008). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sombart, W. (1962); Los comienzos de la Sociología. En *Noosociología*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Spencer, H. (1850). Social Statics, or The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed. En Thomsen, E. Compilador (1989). Selección de Escritos de Herbert Spencer. En *Estudios Públicos. Revista de Políticas Públicas*. N° 36. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos (pp.319-346).
- Steven, V. (2001). *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*. USA: Palgrave MacMillan.
- Suanzes Carpegna, J. V. (2002). Principios de Política y otros escritos de Constant. En *Revista de Historia Constitucional*. Nro. 3. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid. Seminario de Historia Constitucional Martínez Mariana (287-294).

Timasheff, N. S. (1974). *La teoría sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (2007). *A Passion for Democracy: Benjamin Constant*. New York: Algora Publishing.

Usoz, J. (2011). La «nueva política» ilustrada y la esfera pública: Las introducciones a la economía en el siglo XVIII español. En *Revista de Estudios Políticos* (nueva época). Nro. 153. Madrid, julio-septiembre (11-46).

Veblen, T. (2005). *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wences Simon, M. I. (2006). Adam Ferguson y la difícil articulación entre el comercio y la virtud. *Polis. Revista Latinoamericana*. Nro. 14. Chile: Universidad de Los Lagos. Campus Santiago: Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (pp.2-10). Recuperado de: <https://polis.revues.org/5232>; DOI : 10.4000/polis.5232.

Winock, M. (2004). *Las voces de la libertad*. España: Edhasa.

Wollin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Zeitlin, I. (2004). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Pablo Bonavena: Profesor asociado a cargo de la asignatura "Sociología de la Guerra" y profesor adjunto de la asignatura "Conflicto Social", ambas de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor adjunto a cargo de la asignatura "Sociología del Cambio y del Conflicto Social: de la Protesta a la Revolución" y profesor adjunto de la asignatura "Sociología General", ambas del Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Autor y coautor de varios libros y candidato al doctorado en la Universidad Nacional de La Plata. Investigador del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

La crítica marxiana al derecho y la conexión Babeuf: ¿Un problema de historia intelectual o de conceptos?

Facundo C. Rocca (UNSAM/CONICET)

Resumen: Las Declaraciones de Derechos modernas constituyen un hito fundante de la lógica política de la sociedad moderna. En *Sobre la cuestión judía* Marx señalará cierta insuficiencia para disolver en sus términos universales las formas modernas de lo particular: la religión como diferencia privada y el interés material individual. Sin embargo esta crítica tiene otros antecedentes significativos, entre los que resalta la temprana crítica a los derechos presente en los escritos de Babeuf y los Iguales, usualmente considerados como proto-comunistas. En primer lugar se explora los términos de su temprana crítica a aquel formalismo de los derechos que dejaría intactas las desigualdades concretas, así como su demanda de una Igualdad real. En segundo lugar, se esboza una posible reconstrucción histórico intelectual de la conexión Babeuf-Marx en sus críticas a los derechos modernos, a partir de ciertos indicios de la difusión de las ideas babouvistas. En tercer lugar, se cuestiona la utilidad y pertinencia de tal abordaje de la conexión, para proponer en su lugar un acercamiento conceptual que tematice las semejanzas de ambas críticas como resultando de la lógica del objeto compartido que enfrentan, antes que de una influencia directa.

Palabras clave: Marx, Babeuf, Derechos del Hombre, Historia intelectual, Historia conceptual.

Abstract: The modern Declarations of Rights are a founding milestone of the political logic of modern society. Marx has pointed out, in *On the Jewish Question*, their relative inability to dissolve in their universal terms the modern forms of particularity: religion as a private difference and the individualistic material interest. However this critique has other significant precursors, among who the early critique of modern rights by Babeuf and the Equals, usually considered proto-communists, stands out. Firstly, the paper will explore the terms of their early critique of modern rights' formalism which would leave concrete inequalities untouched, as well as their demand for real equality. Secondly, a possible intellectual history reconstruction of the Babeuf-Marx connection will be lay out, pointing out some clues around the circulation of Babeuf's ideas. Finally, we will question the usefulness of such an approach, proposing instead the hypothesis of a conceptual perspective that thinks the similarities of both critiques as resulting from the logic of the same object they confront, rather from a direct influence.

Key words: Marx, Babeuf, Rights of Men, Intellectual History, Conceptual History.

Marx, los derechos modernos y sus críticas.

Las Declaraciones de Derechos del hombre y el ciudadano que surgen de la Revolución Francesa constituyen un hito de la lógica política de la sociedad moderna: organizan declarativamente los términos (jurídicos, individuales) en que esta es constituida como espacio aparentemente igualitario diferenciado de lo económico-social (y sus "distinciones"), al mismo tiempo que parecen realizar en acto, como base de las modernas constituciones, una nueva lógica de legitimación y autorización del poder que viene desarrollándose desde la moderna tradición iusnaturalista inaugurada por Hobbes: la soberanía

Marx pondrá a estas Declaraciones como centro de su movimiento de crítica de lo político, que resulta de la doble crisis de 1843 (crisis de su joven hegelianismo radical y de sus posiciones políticas democrático-liberales). Esta crítica marxiana a los derechos, elaborada en 1844, más de 50 años después de la Declaración original de 1789, se encuentra en *Sobre la cuestión judía* (Marx, 2011). El texto señala hacia una insuficiencia de la lógica política moderna para disolver en sus términos universales las formas también modernas de lo particular: la religión como diferencia privada y el interés material individual. Esta insuficiencia vendría dada por el formalismo y el carácter abstracto de los derechos que poniendo como condición de la igualdad político-jurídica el desentendimiento de las diferencias concretas entre los hombres las dejaría actuar inmodificadas. Al mismo tiempo los Derechos declarados (o al menos una parte de ellos) se revelan para Marx como elevación a normas de las características concretas del hombre real de la sociedad civil moderna: el individuo egoísta, centrado en su propio interés. El conjunto resultaría en una especie de encubrimiento por el cual las prerrogativas elevadas a derecho del individuo egoísta consiguen una forma aparente de universalidad en la forma del ciudadano y el Estado (esencial-

mente democrático, es decir fundado en la soberanía del pueblo como conjunto de los ciudadanos iguales).

Ahora bien, esta temprana crítica marxiana no es ni única ni puramente original. Existen significativos antecedentes aún más cercanos al acto mismo de su declaración y organización constitucional en los discursos conservadores, utilitaristas o feministas *avant la lettre* (Rocca, 2014).

También el tratamiento de las aporías del iusnaturalismo y los principios constitucionales modernos en la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 1993); que constituye una referencia central para Marx durante sus años juveniles, donde la crítica es todavía *crítica política* de lo real como insuficiente, y será el objeto de polémica a partir del cual procesará la crisis político-intelectual que lo llevará hacia la *crítica de la política* que podemos encontrar en el ya mencionado *Sobre la cuestión judía* o en *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (Marx, 2005). La discusión con Hegel pasará en el *Manuscrito del 43* (Marx, 2010) por las propias insuficiencias de la lógica hegeliana para resolver el problema de la abstracción de los derechos y la política moderna. La lógica corporativista y policiaca con que Hegel intenta introducir lo concreto como momento en el procedimiento abstracto de la política moderna (a la vez asegurado en su carácter subjetivo por el principio monárquico puesto en la cúspide del Estado), es para Marx un retroceso antes que una superación. Es, aún más, una forma en que lo concreto existente, con toda su desigualdad y dominación, es hipostasiado y elevado a instancia de la Idea, en lugar de modificado y transformado por esta.

Resaltan también las ideas de François-Noël Gracus Babeuf y la fracción nucleada alrededor de su figura y su periódico *Le Tribun du peuple*, que incluye a ciertos clubes políticos sans-culottes (y luego del Termidor, también Jacobinos). Durante el Directorio, se agruparán en la *Conspiración de los Iguales*, propulsores fallidos de una *putch* contra el régimen post-termidoriano que buscaba la insurrección de las masas populares como primer paso para la instauración de una comunidad de bienes, asegurada por una Dictadura Revolucionaria, que diera como resultado el advenimiento de la *igualdad de hecho* (Tierno Galván, 1967).

Babeuf y los Iguales suelen ser reconocidos como un importante antecedente del comunismo moderno. Grinchpun (2013) reseña interpretaciones clásicas y recientes de sus ideas y acciones, concluyendo que tanto Lenin, como Guerin (2011), Mazaruic (1985), Belfort Bax (1911) o Sartelli (2008) encuentran en Babeuf al primero de los comunistas modernos.

Esta filiación no sucede sin debates: sobre el grado de adhesión a, y sus supuestas tácticas de ocultamiento de, sus ideas comunistas; sobre el carácter utópico-ideológico o científico-realista del comunismo babouvista; sobre el tipo de comunismo propuesto (agrario, de "distribución", o ya de "producción"); y sobre la táctica política de Babeuf y los Iguales que oscila entre la intervención pública junto a la acción de masas y la conspiración revolucionaria para implantar una dictadura transicional, acercándolo de forma disímil tanto a la teoría y estrategia leninista del Partido

bolchevique como a las corrientes blanquistas de carácter insurreccionalista que mantendrán sus diferencias con el marxismo de la época.

Este pensamiento proto-comunista se afirma en una crítica de los derechos del hombre y el ciudadano como insuficientes. Para el pensamiento de los Iguales, sin que se alcance la concreción de la igualdad de hecho, "en las cosas" (Babeuf, 2014: 46), sin que la igualdad de los *derechos del hombre y el ciudadano* se escriba "bajo los techos de nuestras casas" (Marechal, 2015), esa igualdad jurídica no sería sino una "cruel ilusión" (Babeuf, 2014: 43) o "simples palabras redundantes y vacías" (Babeuf, 1985: 103).

Es esta inicial diferenciación crítica con la lógica político-jurídica de la revolución burguesa, preocupación central de Babeuf y los Iguales, aquello que parece situarlos en esa línea de filiación comunista como los primeros en señalar los límites materiales de la revolución política moderna. Por medio de una similar reflexión sobre tal insuficiencia de lo político moderno, Marx se pondrá más allá de su joven hegelianismo y sus iniciales posiciones democrático-republicanas.

En tanto en aquella delimitación originaria contra la lógica de los conceptos políticos modernos quizás radique una clave importante para pensar la formación conceptual del socialismo; en el presente trabajo nos interesa primero reseñar las críticas baouvistas a los derechos, para luego interrogar la posible conexión Babeuf-Marx; en el probable recorrido material de las ideas del primero hasta la formación del pensamiento del segundo; y luego, a partir de la hipótesis de una posible simetría conceptual que pondría la lógica misma de los derechos modernos.

La crítica a los derechos en Babeuf y los Iguales: la irrealidad del igualitarismo abstracto.

El discurso y la práctica de Babeuf cristalizarán en sus últimos en una profunda crítica de los derechos centrada específicamente en la irrealidad de la igualdad enunciada por el léxico fraguado durante la Revolución Francesa, de la que fue activo partícipe. Contra esta irrealidad, el discurso y práctica de los Iguales reclamará la concreción de una "*igualdad de hecho*" que debía extenderse entonces a los aspectos materiales de la vida de todos los miembros de la comunidad. Discurso que por otra parte no evitaba a los Iguales defender la Constitución jacobina de 1793, nunca aplicada, contra la Termidoriana de 1795.

Con anterioridad, en sus tempranos escritos, cuando Babeuf era todavía un hombre de leyes de provincia¹ y no un agitador revolucionario, puede rastrearse una temprana preocupación

[1] Para un análisis biográfico-político de Babeuf es recomendable el ya citado Grinchpun (2013). Una extensa biografía puede encontrarse en el clásico de Belfort Bax (2015 [1911])

por el carácter concreto de esa igualdad que circulaba como proyecto del pensamiento ilustrado pre-revolucionario.

En la *Carta a Dubois de Fosseux del 8 de Julio de 1787* (Babeuf, 1985: 80-87), dirigida a un Miembro de la Academia de Arras a la que estaba suscripto, y al respecto del prospecto de un folleto utopista – *L'Avant –coureur du changement du Monde entier* - de un tal Collignon, abogado de Orleáns, Babeuf ya afirma que la igualdad “a todos los individuos sin distinción [...] de todos los bienes y todas las ventajas” resultaba “mucho mejor” que el otorgamiento de “a los hombres de cada estado [...] los mismos derechos” (1985: 81). Y esto parece derivar de una explícita insuficiencia material de los derechos:

¿Qué podría esperarse de un Código [...]? Un pequeño paliativo para un gran mal. No impediría que mis hijos nacieran pobres y desnudos, mientras los de mi vecino millonario, al abrir los ojos al mundo, rebosarían de todo. [...] No impediría que etc. etc. y todavía muchos más etcéteras. (Babeuf, 1985: 83)

Los iguales derechos para todos, aun una idea no realizada en la Francia del *Ancien Régime* se presentan, a los ojos de un pensamiento atento al problema de los “bienes y ventajas de este mundo”, como incapaces de impedir una serie innumerable de desigualdades. Los mismos derechos para todos no impedirían esos “muchos etcéteras” de injusticias.

Estas preocupaciones parecen constituir una fuerte presencia en las obras de los *philosophes* (leídos, muchas veces por intermedio de sus divulgadores, ávidamente por Babeuf) y en el clima político-intelectual de la época, como lo demuestra el mismo folleto de *Collignon* al que la Carta refiere. Basta pensar en el Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (2005), o en el *Code de Nature* de Morelly (2015), entre los más destacados (y probablemente más leídos por Babeuf). El igualitarismo está, sin dudas, presente en las bases del iusnaturalismo que precede a las Revoluciones, en tanto este pone como principio del pensamiento del orden político a la multiplicidad de individuos como iguales, es decir con los mismos derechos por naturaleza.

Sin embargo a pesar de esta primera reflexión sobre los límites de los “mismos derechos”, parece haber todavía una confianza, propia del pensamiento ilustrado, en el poder transformador de la ley como expresión de la razón. Siempre y cuando esta sea verdalmente una forma de la razón y no la codificación de las pasiones y los intereses egoístas, tal como eran, a sus ojos, los derechos-privilegios feudales. De ahí por ejemplo su trabajo y proyecto sobre un *Catastro Perpetuo* (Babeuf, 1985: 89-98), preparado antes de los sucesos revolucionarios, que se proponía una especie de codificación racional de la propiedad de la tierra, apoyada en los desarrollos trigonométricos y de agrimensura más avanzados, en aras de un impuesto proporcional que, en contraste con la maraña de privilegios y exenciones feudales, resultaba tremendamente progresivo. Aunque el mismo Babeuf reconocería en el *Discurso Preliminar* al proyecto, escrito durante la primavera de 1789 en pleno auge revolucionario, que “el Pobre, el Ciudadano totalmente desposeído, no se beneficiara en absoluto de estas ventajas” (Babeuf, 1985: 91)

Su crítica temprana a la insuficiencia de la igualdad de derechos aparece más bien como una demanda de efectivización radical, asegurada por leyes verdaderamente racionales, de la igualdad que se postula como natural y originaria. Este naturalismo de la igualdad será, por otra parte, un rasgo permanente al discurso de Babeuf. Lo encontramos por ejemplo en el célebre *Manifiesto de los Plebeyos*, uno de sus últimos escritos, así como también en las argumentaciones del resto de los babouvistas, por ejemplo en el *Manifiesto de los Iguales* redactado por Sylvain Marechal (2015): "IGUALDAD! El primer deseo de la naturaleza, la primera necesidad del hombre, el primer nudo de toda asociación legítima!"

Babeuf sostenía que esta igualdad natural había sido destruida por la aparición de leyes y costumbres sociales que impusieron la desigualdad en la forma de la apropiación individual diferenciada de lo común. Entre estas costumbres sociales perniciosas destaca, en una argumentación también común al pensamiento ilustrado², principalmente la de la propiedad:

La igualdad perfecta es de derecho primitivo; que el pacto social, lejos de atacar a este derecho natural, debe dar a cada individuo la garantía de que este derecho no será nunca violado [...] Que, sin embargo, había sucedido lo contrario; que absurdas convenciones se habían introducido en la sociedad y habían protegido la desigualdad, habían permitido que un pequeño número despojara a la gran mayoría [...] (Babeuf, 2014: 31)

También como buen Ilustrado, dice en aquel mismo *Discurso Preliminar* que la causa de que tales leyes se hayan impuesto son el prejuicio y la ignorancia (Babeuf, 1985: 95). La educación podría entonces disipar esos prejuicios para permitir por acto de la razón la reconstrucción de esa igualdad natural.

Hasta aquí, Babeuf aparece como *philosophe* radicalmente igualitarista. Contra el feudalismo como sociedad artificialmente desigualitaria basada en costumbres que son falsos derechos (en tanto no racionales, no ajustados a la naturaleza del hombre), contrapone un igualitarismo fuerte, al mismo tiempo originario y extensible a los aspectos materiales de la vida de los hombres, ligado a la convicción de que tal sociedad podía ser transformada por medio de la instrucción y la racionalización expresada en nuevas y verdaderas leyes.

Lo central es que estas nuevas y verdaderas leyes deberían ser tanto los iguales derechos de ciudadanía y participación en la soberanía del Estado como la disolución de los antiguos y falsos derechos de propiedad, y de la propiedad como derecho *tout court*.

De ahí que la principal tarea que Babeuf se da en medio de esa Revolución que estaba afirmando la igualdad de todos en derecho, es la de ser propagandista y defensor de una *Ley Agraria*

[2] Véanse por ejemplo las conocidas formulaciones de Rousseau (2005: 123) o Morelly (2015), quien hablaba de la propiedad como la principal causa de corrupción moral en las sociedades.

que asegure un reparto igualitario de tierras. Así en 1791, escribe al legislador Coupé, proponiendo un proyecto de este tipo. Aquí de nuevo (como con el *Catastro Perpetuo*) una Ley viene a transformar, ordenando racionalmente y simplificando³ el campo de lo social-artificial, que ha sido separado de su igual naturalidad por las costumbres feudales y propietarias.

Lo más interesante es que esta Ley es presentada por Babeuf como “el corolario de todas las leyes; es aquí donde se apoya un pueblo que ha llegado a mejorar su constitución en los otros aspectos” (Babeuf, 1985: 98). Y si se toma en cuenta que esta ley agraria es presentada como un medio para alcanzar la igualdad de hecho - “Ley agraria, igualdad real” (Babeuf, 1985: 102) – lo que se tiene es que la lógica de Babeuf parece afirmar que la consecución natural de las “mejoras constitucionales”, esto es la concesión a todos los individuos de iguales derechos, debe necesariamente ser la *igualdad de hecho*.

Esto se confirma cuando se analiza las amenazas finales que Babeuf dirige en su carta al legislador Coupé: “si, interiormente, usted se propone alguna cosa menos que esto en su tarea de legislador, le repito que, <<libertad>>, <<igualdad>>, << derechos del hombre>> serán simples palabras redundantes y vacías” (Babeuf, 1985: 103)

Aquí quizás despunte el carácter distintivo de Babeuf en relación a las tendencias radicalmente igualitaristas del pensamiento ilustrado previo. Porque a diferencia de un Morelly por ejemplo, Babeuf no se limita a proponer un reordenamiento utópico de la sociedad sin propiedad. Su discurso y sus propuestas prácticas, aunque inspiradas claramente en los argumentos de esa tradición utópica, se presenta como la consecución de algo ya iniciado que debe ser profundizado o superado. Es decir, se encuentra en Babeuf no la oposición de un *modelo ideal* contra lo existente, sino la marca de una insuficiencia en el movimiento de lo existente que debe ser superada por la extensión (hacia las cosas) de ese mismo movimiento, en un giro que es a la vez la radicalización y la inversión de ese movimiento original. Porque esta lógica babouvista que ve en las instituciones de la igualdad real el momento de realización y verdad de la igualdad jurídica, parece tender a ir

[3] “Cuando lleguemos a la ley agraria, preveo que, a imagen del legislador de Esparta, este código tan inmenso será echado al fuego y que una sola ley, con 6 o 7 artículos, nos bastará” (Babeuf, 1985: 99). Esta argumentación que contrapone lo simple de la igualdad, en tanto natural, y lo enmarañado de los artificios de los hombres creados para asegurar los privilegios y los intereses también será una constante en la argumentación babouvista. Se rencuentra por ejemplo, ya no dirigida contra el pasado feudal, en sus críticas al régimen jacobino y la dictadura de Robespierre: “Han llegado a pervertir por completo la moral democrática, a obscurecer, a derribar todas las ideas fundamentales e inmutables; y han lanzado la razón de los ciudadanos en un mar de concepciones abstractas y versátiles. Las nociones tan simples de razón y de justicia eterna, que expresan en un lenguaje igualmente simple, por el cual todos los miembros de la sociedad podían conocer fácilmente sus deberes y derechos y las bases en que esto estaban fundados [...] fueron sustituidas por pretendidos principios desconocidos hasta aquel momento [...] Se expresó en una jerga oscura, en un neologismo ininteligible, puntos de vista totalmente evasivos sobre la libertad pública; se perfeccionó el arte de Maquiavelo para que el pueblo no tuviera en cuenta sus derechos [...] El pueblo se acostumbró [...] a seguir la fluctuaciones perpetuas de los reglamentos que se aceleraban, se entrecruzaban, se amontonaban y que eran siempre la contradicción, la subversión de los principios eternos” (Babeuf, 1985: 107)

in crescendo hasta llegar a invertir su secuencia original (igualdad de derecho, entonces igualdad de hecho), para afirmar ya en el *Manifiesto de los Plebeyos* que hay “necesidad de instituciones más que de constituciones” (Babeuf, 2014: 30):

“Trabajemos para fundar primero instituciones buenas, instituciones plebeyas, y estaremos seguros de que una buena constitución vendrá después. Las instituciones plebeyas deben asegurar la felicidad común, el bienestar igual de todos los coasociados” (Babeuf, 2014: 31)

Justamente porque “la igualdad de hecho no es una quimera” (Babeuf, 2014: 41), y porque es el necesario apoyo de un pueblo que quiere mejorar su Constitución, hay que empezar por asegurar la igualdad real con instituciones (es decir con actos concretos, materiales, que ordenen la realidad), para asegurar la realización permanente de la igualdad de derecho constitucional.

La argumentación pone entonces a la igualdad real (y sus formas) como índice principal para evaluar el orden constitucional, esto es simultáneamente el orden político y las nuevas formas jurídicas igualitarias. La argumentación, que ya despuntaba en esa formulación de la Ley Agraria como corolario de todas las leyes, se repite por ejemplo en el *Manifiesto de los Iguales*, redactado por Marechal y aprobado (no sin discusiones) por el Comité de los Conspirados:

By what sign will you now recognize the excellence of a constitution?
...That which rests in its entirety on real equality is the only one that can suit you and fulfill all your wishes.

The aristocratic charters of 1791 and 1795 tightened your chains instead of breaking them. That of 1793 was a great step towards true equality, and we had never before approached it so closely. But it did not yet touch the goal, nor reach common happiness, which it nevertheless solemnly consecrated as its great principle (Marechal, 2015)

De esta lógica se desprende que la igualdad real aparece al mismo tiempo como condición y como consecuencia necesaria (corolario) de la igualdad de derecho. De ahí que la existencia de la segunda sin la primera se revele como una contradicción inhumana e irracional (justamente porque, según el invariante postulado iusnaturalista, la razonable existencia del hombre natural es la de la igualdad):

Los hombres que quieren ser verdaderos confesarán que después de haber obtenido la igualdad política en el derecho, el anhelo más natural y el más activo es el de la igualdad de hecho. Es más, en el anhelo o la esperanza de esta igualdad de hecho, la igualdad de derecho no será más que una cruel ilusión que [...] sometería al suplico de Tántalo a la parte más numerosa y útil de los ciudadanos. [...] no puede existir una contradicción más absurda y más peligrosa que la igualdad de derecho, sin la igualdad de hecho; Ya

que si yo tengo el derecho, la privación del hecho es una injusticia que subleva (Babeuf, 2014: 43)

Aquí, entendemos, radica la diferencia fundamental de Babeuf: el igualitarismo político abstracto de los derechos modernos es claramente marcado como insuficiente. Aunque fuertemente ligado al medio intelectual y político que les dio origen, y justamente por haberlos vivido como una clara conquista contra el régimen feudal del que se partía, Babeuf pensará que sin la igualdad de hecho, aquellos *derechos del hombre y el ciudadano* no serían si no una "cruel ilusión". Y esta insuficiencia se hace aún más evidente a través de la experiencia histórica de su afirmación:

Ya no es en los espíritus donde hay que hacer a revolución, no es ya aquí donde hay que buscar su éxito: en ellos, está hecha y rehecha desde hace tiempo; toda Francia lo testimonia; pero es en las cosas donde es necesario que esta revolución, de la cual depende la felicidad del género humano, se haga al fin y también plenamente. ¡Ah! ¿Qué le importa al pueblo, que les importa a todos los hombres un cambio de opinión que no les proporcione más que una felicidad ideal? [...] La situación moral del pueblo no es hoy más que un sueño maravilloso que hay que realizar, y no lo pueden realizar más que haciendo en las cosas la misma revolución que han hecho en los espíritus. (Babeuf, 2014: 46)

La insuficiencia del *igualitarismo jurídico* es la insuficiencia de eso que esta ya "hecho y rehecho", pero que debe ser superado extendiendo "a las cosas" su lógica. Hacer la revolución en las cosas, implica la extensión del igualitarismo más allá de su términos iniciales. Aún más, sin esa extensión el igualitarismo moderno no sería sino un espíritu, una mera opinión, una felicidad simplemente ideal pero no real, un fantasma, una "igualdad mental" (Babeuf, 2014: 45).

Esta contraposición a la igualdad de derecho como "igualdad mental", se encuentra en otros textos de los Iguales como el *Manifiesto* de Marechal:

Everywhere and at all times men were lulled with *beautiful words*; at no time and in no place was *the thing itself ever obtained through the word*. From time immemorial they hypocritically repeat; all men are equal; and from time immemorial the most degrading and monstrous inequality insolently weighs upon the human race. As long as there have been human societies *the most beautiful of humanity's rights* is recognized without contradiction, but was only able to be put in practice one time: *equality was nothing but a beautiful and sterile legal fiction*. And now that it is called for with an even stronger voice we are answered: be quiet, you wretches! Real equality is nothing but a chimera; be satisfied with conditional equality; you're all equal before the law" (Marechal, 2015)

“What do we need besides equality of rights? [...] We need not only that equality of rights written into the Declaration of the Rights of Man and Citizen; we want it in our midst, under the roofs of our houses (Marechal, 2015)

Se configuran aquí los términos de una oposición que persistirá en la historia de las formulaciones críticas al derecho: lo concreto de las cosas y los hechos, contra lo ideal, fantasmático e ilusorio de las palabras y los derechos. La misma oposición estructura fuertemente la retórica de la crítica marxiana (Marx, 2011) y puede encontrarse por ejemplo, aun cuando el polo de lo concreto este informado por otros elementos, en la crítica conservadora (Rocca, 2014).

La oposición aquí parece señalar hacia una insuficiencia de la igualdad de derechos como igualdad de palabras que no pueden asegurar “la cosa en sí misma”: es decir la igualdad verdadera, de hecho, y restan solo como “hermosas y estériles ficciones legales”, que funcionan como un sustituto de la igualdad real declarada imposible y quimérica.

Lo que subyace a la oposición es también cierta preocupación por la realización de la Idea. Si la igualdad tiene que ser efectivamente real, debe entonces volverse igualdad de hecho, en las cosas, en “los techos de nuestras casas”. La igualdad de derecho, sin su extensión-condición, es todavía mental e ideal, en tanto lo ideal es un *todavía en idea*, es decir no realizado plenamente en la realidad. Con esto puede entenderse porque, por ejemplo, el Artículo 7 del *Análisis de la Doctrina de Babeuf* dice: “In a real society there should be neither rich nor poor” (Analysis of the Doctrine of Babeuf, 2015). Si una sociedad verdadera es una sociedad de iguales, entonces una sociedad real (i-zada) no puede conocer menos que la igualdad de hecho (ni ricos ni pobres).

Ahora bien esta *extensión*, no solo se vuelve, como vimos, extrañamente circular – la extensión hacia las cosas es la condición necesaria para asegurar la existencia del principio que debe ser extendido: la igualdad de todos los hombres entre sí -, sino que es también afirmada por recurso a una argumentación iusnaturalista particular. Babeuf nos dice que “No es una igualdad mental lo que necesita el hombre que tiene hambre o pasa necesidades” porque “ya disponía de esta igualdad en el estado natural”. (Babeuf, 2014: 45).

Pero esta igualdad del estado natural, esta igualdad como primer derecho del hombre, es una igualdad de derecho y no hecho, que necesita ser radicalmente realizada por la sociedad antes que artificialmente reforzada:

Si los hombres, en estado natural, nacen iguales en derecho, de ningún modo nacen iguales de hecho, ya que la fuerza y el instinto, que les viene también de la naturaleza, establece entre ellos, una desigualdad muy grande de suerte, a pesar de la igualdad de derechos: pero su reunión y sus instituciones sociales no pueden y no deben tener otro objetivo que el de mantener de hecho, esta igualdad de derecho, protegiendo al débil de

la opresión del fuerte, y sometiendo la industria de unos a la utilidad de todos. (Babeuf, 2014: 44)

El naturalismo propio del discurso temprano de los *derechos del hombre* es utilizado aquí por Babeuf de una forma particular. Si bien sigue siendo el primer paso de una lógica argumentativa (y un recurso de fuerza retórica)⁴, su diferenciación entre planos de derecho y de hecho, vuelve crecientemente importante las formas artificiales con las cuales la sociedad opera sobre ese campo natural originario de los hombres que se postula como *a priori* lógico. Si la igualdad natural es solo “de derecho”, y si existen desde el origen desigualdades naturales entre los hombres (diferencias) que pueden ser perniciosamente usadas como herramientas de opresión, entonces no se trataría para Babeuf ya de eliminar las costumbres y leyes artificiales que pervierten una igualdad natural, sino de realizar efectivamente en los hechos una igualdad de los hombres que naturalmente solo existe en idea, por medio de instituciones sociales artificiales que protejan a los hombres de los efectos perniciosos de sus desigualdades.

El iusnaturalismo de los derechos y la necesaria abstracción que este fundamento implica, son evidenciados como límites para un pensamiento crecientemente preocupado por lo concreto, que entonces parece abandonar el espacio de una abstracta igualdad perfecta entre los hombres como originaria, para postular un punto de partida más concreto: las múltiples diferencias entre los hombres, como una forma de desigualdad de hecho. Desde este punto de partida, se busca entonces la forma de realizar en aquel mismo plano esa igualdad que el iusnaturalismo solo habría puesto en idea, y que la sociedad feudal negaba en la práctica por medio de una profundización y afirmación de las desigualdades concretas de los hombres como opresión.

La conexión Babeuf como problema de historia intelectual: indicios historiográficos del recorrido material de las ideas baouvistas hasta el joven Marx.

La cercanía con la crítica marxiana al derecho parece muy próxima. En ambos se repite el problema de aquella ineficacia de los modernos *derechos del hombre* y las formas políticas de la igualdad para afectar la existencia concreta. Ambos señalan al límite que estos encuentran frente a las formas materiales de la diferencia y la desigualdad: la propiedad privada y el interés. Ambos reclaman una nueva revolución que realice de forma *total* esa igualdad de los hombres que la revolución política anunció pero solo habría podido efectivizar en la forma de una ilusión.

Ahora bien entre Babeuf y Marx media no solo casi medio siglo (si se toman como referencias la publicación del *Manifiesto de los Plebeyos* en noviembre de 1795, y la redacción de *Sobre la cuestión judía* por Marx en 1843), sino también los disimiles contextos político-sociales nacionales

[4] Este naturalismo de la Igualdad, puede reconstruirse fuertemente en otros escritos de los Iguales: “If the equality of goods follows from that of our organs and our needs, if public and individual unhappiness, if the ruin of societies are the necessary effects of the blows which are struck against it, then this equality is a natural right” (Analysis of the Doctrine of Babeuf, 2015)

de origen: la convulsiva Francia post-revolucionaria frente a la conservadora Alemania que para Marx solo podía hacer revoluciones en el pensamiento.

Para explicar una posible conexión Babeuf en la crítica marxiana al derecho, un posible camino, más bien apegado a lo historiográfico, implicaría reconstruir la circulación efectiva de las ideas babouvistas hasta encontrar su llegada a los ávidos ojos lectores de Marx.

Un primer paso en este camino, consistiría en constatar que, a pesar de las décadas que median entre ambos, las ideas de los Iguales mantendrán una persistencia propia en la forma de una fuerte influencia en las corrientes obreras y revolucionarias posteriores a la fallida Conspiración. Esta influencia vendría a ser asegurada fuertemente por la publicación, treinta años después, por parte de Filippo Buonarroti (miembro de los Iguales) de la obra *Conspiración para la Igualdad llamada de Babeuf* en Bruselas. Este libro, según Soboul, "ejerció una profunda influencia en la generación revolucionaria de los años treinta. Gracias a ella, el babuvismo pasó a ser un eslabón en el desarrollo del pensamiento comunista" (Soboul, 1984: 344). Así la actividad de Buonarroti y la difusión de las ideas de Babeuf y los Iguales consolidaron una distinguible tendencia noeobauvista en el seno del naciente socialismo francés, más cercano cronológicamente a Marx.

Se sabe de la importancia que el contacto, durante su exilio en París, con las organizaciones obreras francesas tuvo para Marx. Con este contacto se produce al mismo tiempo el "descubrimiento" del proletariado como sujeto concreto capaz de llevar adelante el programa de crítica de la política y sociedad moderna que Marx venían elaborando, como radicalización de la crítica joven hegeliana, y también la definitiva "adhesión al comunismo" más allá de los límites de aquel comunismo filosófico de Mosses Hess (Löwy, 2010). A partir de entonces las diversas corrientes del socialismo francés se transformarán en interlocutores centrales para el pensamiento marxiano, al punto de constituir, en palabras de Lenin, una de las "tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", junto con la filosofía alemana y la economía política inglesa (Lenin, 1984).

Ahora bien, este contacto es sin embargo posterior a la redacción de *Sobre la cuestión judía*, en donde parece concentrarse la crítica marxiana al derecho, y donde la cercanía con Babeuf parece más fuerte. El problema de la conexión Babeuf persiste, a pesar de poder afirmar con certeza la vigencia, contemporánea a Marx, de las ideas baouvistas.

Löwy, sin embargo, rastrea la presencia del socialismo francés hasta la época juvenil de Marx en la Gaceta Renana. Puede comprobarse, por ciertas referencias presentes en los artículos de la Gaceta, que resonaba efectivamente en el ambiente joven hegeliano en que Marx se mueve, aquel débil "eco del socialismo y el comunismo francés" (Marx, 1975: 8), reconocido retrospectivamente por Marx en ese prefacio casi de autobiografía intelectual con que se abre la *Contribución a la crítica de la economía política*. Lo que nos interesa particularmente es que entre las tempranas referencias que Löwy enumera - Proudhon, Dèzamy, etc. - aparece la *Fraternité*, "órgano de una tendencia comunista baouvista (Lahuatier y Choron)" (Löwy, 2010: 60).

Ahora bien, la relación entre la experiencia de la revolución francesa (de la que el baouvismo como igualitarismo radical es parte) y Marx es, en este periodo de juventud, fuertemente mediada por la figura de Hegel. Sobre esto nos dice Furet:

Entre Marx y la Revolución francesa, es preciso hacer aquí un rodeo a través de la obra del gran mediado. Todo el trabajo del joven Marx, se consagra a una "crítica" del maestro en los libros en que aprendió a leer la historia universal. La historia intelectual, que ofrece tantos ejemplos de filiaciones conflictivas, raras veces produjo un filósofo tan penetrado, obsesionado por los libros de un predecesor. El joven Marx conoce a Hegel línea por línea y, sobre todo a través de Hegel, encuentra la Revolución francesa, antes de estudiarla en la historiografía francesa (Furet, 1992: 15)

La tesis de Furet sobre este punto es bien plausible⁵. Afirma que la necesidad marxiana de ajustar feurbachianamente cuentas con Hegel que marca este periodo de su juventud, es lo que lleva a Marx al análisis crítico de la Revolución francesa, que Hegel había puesto en el centro de su teoría del Estado, pensada como una respuesta especulativa, en el concepto, a los fracasos revolucionarios. Donde la política francesa había fracasado en la construcción de una polis moderna, derivando en el Terror como inevitable salida de un intelecto abstracto, la filosofía alemana lograría construir un concepto universalmente concreto de Estado.

El camino de las ideas de Babeuf hasta el Marx que se prepara a escribir el *Sobre la cuestión judía* - de su puesta en acto en la Conspiración de los Iguales a la publicación póstuma por sus sobrevivientes; de ahí, al medio convulsivo del socialismo (utópico) francés y de este a sus ecos en la inteligencia jovenhegeliana alemana - se vuelve entonces demasiado sinuoso y difuso, ya que lo cierto es que si bien el problema de la revolución francesa acecha a Marx por intermedio del pensamiento de Hegel, la cuestión de la temprana crítica a la política y a los derechos presente en Babeuf no parece constituir ni parte de las lecturas principales, ni un punto especial de los debates del Marx de juventud.

En definitiva, si bien la lejanía entre ambos pensadores parecía haber sido empequeñecida temporalmente por el impacto de las ideas baouvistas en el seno del socialismo francés, nada nos asegura aún ni el completo conocimiento por parte de Marx de las ideas de sus contemporáneos neo-baouvistas, ni su lectura de los escritos de Babeuf o de los Iguales (el libro de Buonarroti, por ejemplo), ni importancia alguna de su impacto en el pensamiento marxiano en formación.

Tampoco estamos en condiciones de negar cualquier conexión material entre las ideas de Babeuf y las marxianas. Aquí la referencia de Löwy apunta hacia una conexión menos mediada que se insinúa en las referencias cruzadas a aquel periódico neo babouvista - *La Fraternité* - en

[5] Más allá de que su lectura de Marx sea bastante discutible como bien señala Sazbón (1991)

la *Gaceta Renana*. Conexión que restaría explorar más en detalle por medio de un estudio de la circulación de ideas entre los círculos socialistas francés y la inteligencia joven hegeliana, pero de la que no hemos podido encontrar hasta ahora más elementos.

Sin embargo, ya luego de la redacción de *Sobre la cuestión judía*, pueden encontrarse referencias directas de Marx a Babeuf. En el mismo ensayo que ya comentamos, Furet nos señala hacia una (¿primera?) aparición de Babeuf en la letra de Marx. Es en *La Sagrada Familia*, donde volviendo al problema ya planteado en *Sobre la cuestión Judía* del balance de la izquierda joven hegeliana sobre la Revolución francesa y la "emancipación política", "Marx adelanta [...] la idea, inédita en él pero corriente en la literatura histórica francesa de la época, de que la Revolución hizo florecer ciertas ideas que se encontraban detrás de lo que trataba de realizar; que es el origen de la idea comunista [...] mediante una filiación que va del Circulo Social de 1789, a Babeuf en 1795, pasando por la izquierda del movimiento popular parisense, Leclerc y Roux" (Furet, 1992: 27).

Aquí, Furet remarca una inflexión acerca del tema ambivalente del "atraso alemán", ya que, al afirmar esto, Marx "extiende a la Francia revolucionaria 'práctica' y 'política' el privilegio alemán de un pensamiento especulativo que va más allá de la situación real y de su representación" (Furet, 1992: 28). La importancia de Babeuf estaría dada para Marx no tanto por los términos de una crítica al derecho moderno, sino por haber elaborado un pensamiento que va más allá de las tareas inmediatas de la revolución política.

Igualmente, pueden encontrarse pruebas más certeras de una lectura *in extenso* de Marx sobre Babeuf. Cornú (1965: 507-510) señala que la lecturas que Marx emprende en su llegada a París son simultáneamente sobre economía política, socialismo francés e historia de la revolución francesa. En medio de estas lecturas nace su proyecto nunca concretado de escribir una Historia de la Convención jacobina. Las lecturas probables que se listan en este periodo de exilio parisense son la *Historie parlementaire de la Révolution française* de Buchez y Roux y *L'histoire populaire de la Révolution française* de Cabet (Furet, 1992: 27). En el primero (Buchez & Roux, 1838) se puede comprobar las amplias referencias a Babeuf, los Iguales y su Conspiración contra el Directorio, junto a citas extensas de sus documentos, manifiestos y cartas, así como al libro de Buonarrotti. Lo mismo sucede en el segundo, el cual, en su último tomo, nos presenta con dos apartados dedicados exclusivamente a Babeuf, la Conspiración y el posterior proceso judicial en su contra (Cabet, 1840: 300-334) como doctrina fundamental de la idea de Comunidad de Bienes, central para el comunismo icariano de Cabet. Cornú por su parte cita entre las lecturas de Marx "los discursos de Saint-just y de Robespierre, las Memorias del convencional R. Levasseur de la Sarthe [...], las actas oficiales de los debates de la Convención", y explícitamente a "las obras de Babeuf" (Cornú, 1965: 509)

Una conclusión preliminar se desprende de esta exploración: si bien puede comprobarse cierta presencia explícita y material (en referencias y lecturas) de las ideas baouvistas en el Marx parisino, esto solo es muy débilmente extensible al periodo previo, en el cual, justamente formula simultáneamente una crítica a la filosofía del Estado hegeliana (que es también una crítica a su

crítica de la revolución francesa como hipostasis estatalista) y su célebre ensayo crítico sobre los *derechos del hombre y el ciudadano*, en los cuales los ecos del *baouvismo* parecerían más fuertes.

La conexión Babeuf como problema conceptual. Hipótesis para una tematización alternativa.

Puede pensarse otro camino posible para formular la conexión Babeuf, menos ligado a la historia intelectual, menos atento a la reconstrucción empírica de la circulación y recepción de los medios concretos y materiales en que las ideas se plasmarían y parecerían difundirse, que se propondría establecer la conexión Babeuf- Marx no tanto en términos de una influencia directa del primero sobre el segundo – es decir aquello que Marx habría leído en Babeuf para dar forma a su propio pensamiento – sino más bien cómo la iteración de una misma respuesta crítica frente a un problema persistentemente puesto por un objeto idéntico.

Es decir, no se partiría de suponer ideas producidas originariamente por un autor, que podrían entonces rastrearse en su circulación hacia nuevos autores que las incorporarían/reformularían a su propio pensamiento individualmente formulado; sino que se empezaría por pensar cómo enfrentado a un mismo objeto - las aporías y límites de los conceptos modernos de libertad, derechos e igualdad – el pensamiento de dos sujetos de contextos y tradiciones diversas parece producir respuestas similares.

De lo que se trata entonces es de intentar evitar el planteo que, acentuando el aspecto material-concreto de las ideas como tales (su publicación, su portación y difusión concreta por individuos particulares), parece situarlas como meras elaboraciones (¿contingentes?) de individualidades excepcionales: aquellos nombres propios de la historia intelectual. Este planteo, nos parece, corre el riesgo de perder de vista aquello que enlaza a las ideas con la realidad que las produce, eso que las demanda como respuestas del pensamiento frente a un problema que reside fuera de las ideas mismas. Esto es, que lo real de las ideas está más allá de sus formas empíricas de circulación, y que por tanto el problema no es tanto el de un estudio de recepción-circulación, sino de *historia conceptual* entendida como *filosofía política* (Duso, 1991).

Lo que importa en definitiva no es tanto aquello que Babeuf pensó individualmente, y cuanto de ello legó o no, y por medio de qué instrumentos culturales o personajes concretos, a Marx como nombre propio, el cual a su vez produciría con su obra intelectual individual el pensamiento socialista moderno del que somos contemporáneos. Lo que nos interesa, más bien, para una *historia conceptual del socialismo*, es la manera en que la realidad política moderna y sus conceptos parecen poseer una lógica propia que pone ciertas demandas relativamente invariantes a todo pensamiento radicalmente crítico que quiera tomarla como objeto.

Porque el objeto al que ambos, Babeuf y Marx, se enfrentan podría ser pensado como idéntico: la lógica política moderna que toma forma con la Revolución francesa. En esto radica para nosotros la importancia conceptual de la conexión Babeuf.

Debemos desarrollar entonces esta hipótesis, de una forma que será, por lo pronto, necesariamente precaria e intuitiva: Lo que pondría a Babeuf en línea con Marx es una operación conceptual que quizás sea originaria y común a todo el pensamiento socialista: la de separarse de los conceptos políticos nacidos del pensamiento moderno y puestos en acto en la Revolución, a partir de la constatación de una insuficiencia que radica centralmente en su carácter ideal-abstracto, o teórico.

La operación en definitiva consistiría en interrumpir el solipsismo aporético de los conceptos políticos modernos (individuo-derechos-soberanía) con aquello no considerado dentro de su lógica: lo concreto, la real desigualdad, el mundo de lo económico (solo externamente abordado por la lógica política).

Esta interrupción parecería tomar dos formas. O bien una extensión de esa lógica a un contenido aun no informado, o bien la denuncia de cierta interrelación entre esa lógica abstracta de lo político y el concreto de las desigualdades reales.

Dentro de algo así como la primera opción suele interpretarse a Babeuf y a los Iguales. Grinchpun, por ejemplo (2013: 69) analiza el pensamiento baouvista como una extensión hacia un nuevo plano de lo que Rosanvallon llama la "cultura de la generalidad". La igualdad social de la unidad, la igualdad democrática anti-representativa, y la regulatoria-legal, serían completadas por Babeuf por la igualdad de una gran comunidad de bienes, en una especie de solución de continuidad. Es discutible si el planteo de los Iguales puede reducirse a tal variación de la cultura de la generalidad, ya que su afirmación de la igualdad de hecho como condición y consecuencia de la igualdad de derecho hace difícilmente pensable una simple extensión. Pero este camino de la extensión puede recontarse más claramente en cierta tradición socialista o socialdemócrata gradualista: piénsense en Bernstein y su idea de la democracia como camino al socialismo, o en Louis Blanc y su lectura del Jacobinismo como antecedente del Socialismo (Furet, 1992: 37). También puede encontrarse cierta lógica de la extensión en ciertos planteos de los proto-feminismos del siglo XXVIII, por ejemplo en Olympe de Gouges y su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*.

La segunda forma, tiende a desarmar una oposición simple del tipo "igualdad solo ideal que debe volverse real" para encontrar en los términos de esa misma igualdad idealmente declarada causas y efectos internamente imbricados con lo desigual económico. Aquí estaría Marx.

La ventaja de este enfoque alternativo es que permitiría pensar la conexión de Marx con otras críticas previas o contemporáneas a sí mismo (además de la babouvista), aún cuando tam-

poco podemos confirmar su pleno conocimiento de ellas, y aún también de aquellas en las que, aunque los objetivos, tradiciones o intereses divergen, los temas se repiten.

Un ejemplo sería el del conservadurismo político (Burke, de Maistre), en donde el problema de los derechos también aparece como el de su carácter abstracto-teorético que no puede relacionarse sino externamente con la realidad concreta de la sociedad que viene a ordenar. De esta insuficiencia, el discurso conservador extraerá una irreductible amenaza anarquizante de los derechos que deben por lo tanto ser combatidos a favor de la permanencia de las leyes e instituciones que han pasado la prueba de la lenta y estable sedimentación histórica: principalmente la monarquía hereditaria. Marx justamente fulminará este tipo de posiciones en la figura de la *Escuela histórica del derecho alemana* (Marx, 1982), aun cuando el problema de la abstracción de los derechos modernos le sea igualmente central para su crítica.

Esto implicaría que el problema de lo abstracto/concreto no es tanto la marca de una posición, sino un invariante que surge inevitablemente de toda crítica al objeto. La posición vendría dada por cómo hacer jugar esa invariante: si afirmar la primacía de lo concreto tal cual es por sobre la de cualquier elaboración abstracta del pensamiento, y subordinar así a toda afirmación de la igualdad (que no puede sino ser abstracta, en tanto lo concreto es desigual) a la realidad concreta de las desigualdades, las diferencias y las costumbres sedimentadas, como hacen los conservadores; o si encontrar en la insuficiencia abstracta de los conceptos jurídicos de igualdad la marca de una contradicción cómplice que tiene que dejar inmodificadas ciertos segmentos de la realidad concreta, como hace Marx.

Algunas preguntas finales para una historia conceptual del socialismo.

Ahora bien el camino alternativo que nos hemos limitado a delinear no se nos presenta sin sus propios problemas. De esto resulta justamente que lo hayamos seguido solo hipotéticamente.

El problema central es que deja irresuelto o impensado la cuestión de qué es lo que produce ese enfrentamiento radicalmente crítico con el objeto a partir del cual puede rastrearse las invariantes. Y esto, más allá de la pregunta difícilmente resuelta de qué es lo que diferencia un enfrentamiento crítico de cualquier otra tematización posible del objeto.

Pero si aceptamos que todo enfrentamiento crítico con el objeto de la lógica política moderna de los derechos parece encontrar el problema de la abstracción como invariante, resta explicar qué produciría tal enfrentamiento.

¿Es la posición de clase? Esto tendría algún sentido en el caso de los conservadores o de los comunistas utópicos populares como Babeuf. Marx sin embargo parece resistirse inicialmente a tal explicación: no es ni un miembro de la aristocracia amenazada por los modernos derechos ni

un proletario que evidencia en su existencia concreta la insuficiencia de tales formas jurídicas. Por otra parte, se corre aquí el riesgo de reconducir el problema de la conexión conceptual de la crítica a una simple sociología de clase de los intelectuales, aun habiéndolo separado del rastreo de la difusión empírica de las ideas.

Otra opción posible sería la de dejar librado lo crítico del enfrentamiento al plano de una decisión individual. Esto implicaría plantearla como un mero dato, una contingencia que no es pensable, y que deja como no conceptualizable la condición de toda conexión conceptual. Otra opción, especular a la anterior, es entender la crítica como un efecto de las propias contradicciones del objeto, de su propio proceso o devenir, y que por lo tanto debe entonces ser necesariamente personificado por alguien en la forma de un pensamiento crítico sobre el objeto, que es solo aparentemente subjetivo o individual.

Otro problema significativo radicaría entre la relación entre el objeto a pensar y las formas conceptuales con las que se lo piensa, o las cuales se confrontan críticamente como esquemas privilegiados de intelección del objeto. La pregunta necesaria aquí es si son los términos-conceptos de la revolución francesa las únicas formas de conceptualizar la realidad política moderna. ¿No hay otras formas igualmente modernas de conceptualización que no recurren a sus términos?

La pregunta no es menor, incluso para una estricta Marxología. Ya hemos hablado de las otras "fuentes" del marxismo: la filosofía alemana y la economía política inglesa. ¿Qué lugar tienen estas formaciones conceptuales en relación a los conceptos políticos aparentemente "franceses"? Nos resulta problemático aceptar la idea, implícita en la tesis de las "tres fuentes", de que la realidad moderna - con la que Marx se buscará enfrentar crecientemente en cuanto totalidad - puede ser compartimentalizada en aspectos, abordados a su vez por distintos pensamientos "nacionales". Esto haría del trabajo marxiano (o de cualquier otro pensamiento que se proponga crítico de la sociedad moderna como totalidad) una elaboración crítica fragmentada en cada uno de estos aspectos que debiera lograr luego una componibilidad exterior. Desde otro ángulo, pero señalando hacia el mismo problema, resulta más bien dudosa la idea de que tanto el pensamiento inglés como alemán (aún si los pensamos organizados centralmente por las figuras de la economía política y la filosofía idealista) no aborden, a su modo, el aspecto político de la naciente sociedad moderna.

Por otro lado, debe ser pensado si efectivamente la lógica conceptual que se articula alrededor del iusnaturalismo de la temprana modernidad y que tendría su puesta en acto con la Revolución Francesa es la estructura conceptual arquetípica o dominante de la modernidad (política). La particular historia y teoría política anglosajona - así como su propio retoño americano, la Revolución de las Trece Colonias de 1776 - difícilmente puedan ser reducidas sin resto a especies, anticipaciones o variaciones del modelo político francés.

Algunas respuestas, aunque más no sea preliminares, deberán ser esbozadas si se quiere avanzar en una conceptualización de la crítica marxiana como respuesta particular a una lógica

conceptual propia de la política moderna, que permita por lo tanto pensar su relación con aquellas otras críticas mencionadas y su lugar en una historia conceptual del socialismo moderno.

BIBLIOGRAFÍA

Analysis of the Doctrine of Babeuf. (2015, Junio 15). Recuperado de Marxists Internet Archive: <https://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1797/placard.htm>

Babeuf, F.-N. (1985). *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid: Sarpe.

Babeuf, G. (2014). *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos*. Buenos Aires: Godot.

Belfort Bax, E. (1911, Mayo 15). *The Last Episode of the French Revolution Being a History of Gracchus Babeuf and the Conspiracy of the Equals*. Londres. Recuperado de Marxist Internet Archive: <https://www.marxists.org/archive/bax/1911/babeuf/index.htm>

Buchez, P. J., & Roux, P. C. (1838). *Histoire parlementaire de la révolution française* (Vol. 37). Paris: Paulin. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=N7c7AAAAMAAJ&pg=PA154&lp-g=PA154&dq=Histoire+parlementaire+de+la+R%C3%A9volution+fran%C3%A7aise+Babeuf&source=bl&ots=P74bxda7XE&sig=cYbGCHqCjPIY58xVswzZLXBP9lQ&hl=en&sa=X&ei=IJuSVczY-CYWhNobPgfgF&redir_esc=y#v=onepage&q&

Cabet, E. (1840). *Histoire populaire de la révolution française de 1789 à 1830* (Vol. 4). Paris: Pagnerre. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=IW1HAQAAMAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Cornú, A. (1965). *Marx Engels. Del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina/Stilco-graf.

Duso, G. (1991). *Historia conceptual como filosofía política*. Res Publica, 1, 35-71.

Furet, F. (1992). *Marx y la Revolución francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grinchpun, B. M. (2013). *Las Sombras del Tribuno. Graco Babeuf y su legado en el siglo XIX*. Anuario de la Escuela de Historia(4), 57-74.

Guérin, D. (2011). *La Lucha de Clases en el Apogeo de la Revolución Francesa*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Hegel, G. W. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.

Lenin, V. I. (1984). *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: Buenos Aires.

Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta / Editorial El Colectivo.

Marechal, S. (15 de Mayo de 2015). *Manifesto of the Equals*. Recuperado de Marxists Internet Archive: <https://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm>

Marx, K. (1975). *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Arres: Ediciones estudio.

Marx, K. (1982). *El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho*. In K. Marx, & F. Engels, *Obras fundamentales 1. Escritos de juventud* (pp. 276-282). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2005). *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Marx, K. (2010). *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Marx, K. (2011). "Sobre la cuestión judía" en D. Bensaïd, & y. otros, *Volver a La cuestión judía* (pp. 57-96). Buenos Aires: Gedisa.

Mazaruic, C. (1985). "Babeuf (1760-1797)" en F.-N. Babeuf, *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid: Sarpe.

Morelly. (15 de Mayo de 2015). *Code of Nature. Or, The True Spirit of Laws*. Recuperado de Marxist Internet Archive: <https://www.marxists.org/subject/utopian/morelly/code-nature.htm>

Rocca, F. (2014). "Las Declaraciones de Derechos, un mapa histórico-conceptual de sus primeros críticos: conservadurismo, utilitarismo y feminismo" en *Memoria del XI Congreso Nacional y IV Congreso Internacional sobre Democracia*. Rosario: UNR Editora.

Rousseau, J.-J. (2005). "Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres" en J.-J. Rousseau, *Discursos* (págs. 50-165). Buenos Aires: Losada.

Sartelli, E. (2008) "El primero de todos nosotros" en G. Babeuf, *El tribuno del pueblo*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Sazbón, J. (1991). "El Marx de Furet" en *Boletín de Historia Social Europea* (3), pp. 37-56.

Soboul, A. (1984). "Utopía y Revolución Francesa" en J. Droz, *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875*. (p. 263 y ss.). Barcelona: Destino.

Tierno Galván, E. (1967). *Baboeuf y los Iguales. Un episodio de socialismo premarxista*. Madrid: Tecnos.

Williams, R. (2003). *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Facundo C. Rocca: IGG-UBA - Licenciado en Ciencia Política (UBA), Becario Doctoral (CONICET) y doctorando en Filosofía (UNSAM/PARÍS 8) cuya línea principal de investigación refiere a la crítica marxiana al derecho moderno y sus relecturas en la filosofía francesa contemporánea.

La comprensión de la sociedad desde la teoría sociológica de sistemas

Marcelo Arnold-Cathalifaud (UCHILE)

RESUMEN: En este artículo reflexionamos críticamente sobre los obstáculos de la sociología para dar cuenta de las características y modos de funcionamiento de la sociedad contemporánea. Señalamos las dificultades de describir a la sociedad cuando se la visualiza como un sistema enormemente complejo y dinámico. Se indica la necesidad de una renovación que permita producciones teóricas equiparables a la complejidad alcanzada por la sociedad. Como un avance en estas materias se destaca la teoría sociológica de sistemas, en la versión de Niklas Luhmann. Finalmente, desarrollamos aspectos de la aproximación sistémica y constructivista (sociopoiética) y discutimos algunas de las críticas que se le extienden. Se concluye que la provisionalidad de los conocimientos, y la apertura al aprendizaje teórico, son criterios que deben tomarse en consideración cuando se asume como tarea la comprensión de la sociedad.

[Teoría sociológica; sociedad contemporánea; complejidad social; sistemas; Luhmann]

Understanding society from the perspective of sociological systems theory

ABSTRACT: In the present article, we reflect critically on the obstacles that sociology must overcome to explain the characteristics and modes of functioning of contemporary society. We note the difficulties associated with describing society when visualized as a hugely complex and dynamic system. The article point out that renewal is necessary in order to generate theoretical

productions that match the complexity attained by society. Sociological systems theory, in the version advanced by Niklas Luhmann, is highlighted as a step forward in these matters. Lastly, we discuss aspects of the systemic and constructivist approach (sociopoietic) and refer to some of the criticism leveled at it. It is concluded that [acceptance of] the provisional nature of knowledge and openness to theoretical learning are criteria that must be taken into account when dealing with the task of understanding society.

[Sociological theory; contemporary society; social complexity; systems; Luhmann]

Introducción

Las teorías que tematizan a la sociedad pueden observarse sociológicamente. Desde esa posición se aprecia, en la mayoría de ellas, una desatención de las condicionantes que impone la actual forma global de la sociedad. La insistencia en observar la sociedad y sus procesos con lentes anacrónicos la simplifica en exceso.

Lo anterior es lamentable pues se ganaría mucho en la sociedad contando con teorías sociológicas que la documenten mejor. También se podría con ellas, bajo ciertas condiciones, ayudar a los habitantes del planeta a enfrentar las informaciones que los abruman y aportar a sus decisiones. Pero, para responder satisfactoriamente a tales expectativas las teorías deberían producirse a la altura de las exigencias y requerimientos.

Los actuales déficits teóricos en la comprensión de la sociedad son efectos de las determinaciones paradigmáticas. Esto es: no es posible reformular conocimientos sin abandonar los procedimientos con los cuáles se los constituyen. Para un nuevo impulso también es necesario sobreponerse a los efectos combinados entre el peso de los clásicos de las disciplinas, las dificultades para visualizar sus relevos y el conservadurismo de las comunidades académicas.

Nuestra exposición reflexiona sobre estos problemas y presenta, como una oferta alternativa para la comprensión de la sociedad contemporánea, una teoría sociológica de sistemas ¹. Específicamente trataremos la versión inspirada en los desarrollos de Niklas Luhmann (e.o. 1991, 2007) y sus aplicaciones como programa sociopoietico de investigación (Arnold, 2006).

Problemas teóricos: déficits y desafíos

Como adelantamos, las condiciones de la sociedad contemporánea son insuficientemente tomadas en cuenta por las teorías disponibles. Entre los temas desconsiderados se destaca la densidad

[1] En parte, estos contenidos fueron expuestos en el I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, realizado en Buenos Aires, durante el mes de agosto de 2015.

de sus inter-vinculaciones internas, la transitoriedad de sus expresiones y la agregación de sus consecuencias.

Las evidencias indican que fenómenos aparentemente desconectados, y que aparecen como muy idiosincráticos, están estrechamente vinculados con condiciones globales o macro-sociales. Al menos estructuralmente, aún manifestaciones sociales consideradas como muy particulares no pueden comprenderse cómo limitadas a territorios o a desempeños de habitantes de regiones específicas. En el plano temporal, tampoco es fácil sustraerse al hecho que las expresiones sociales son extremadamente transitorias. Los hechos a conocer y explicar son eventos momentáneos con cursos imprevisibles. Todo eso hace que las incertidumbres sobre el futuro de la sociedad como un todo, incluso los conocimientos sobre su presente y pasado, se incrementen enormemente, lo mismo para sus ámbitos específicos, como se destaca en la economía, la política o incluso en la ciencia.

Se acostumbra decir que la "historia", y sus acontecimientos, se han acelerado enormemente, esto repercute en que las preguntas sobre la sociedad cambien aceleradamente y las respuestas, si llegan, lo hagan en forma parcial. Las certezas cognitivas, en su retirada, dejan sensaciones de pérdidas y muchos desconciertos. Frecuentemente se posiciona la noción de crisis para describir las actuales condiciones de la sociedad. Pero, no se aclara si ello se atribuye a la sociedad o es un señalamiento de su falta de entendimiento. Ambos problemas permanecen opacos, sin dilucidar y a la espera de mayores explicaciones.

Por mientras, para el "sentido común sociológico" la sociedad se aprecia, aquí y allá, sujeta a las dinámicas de las múltiples trayectorias de sus componentes, pero estos están vagamente definidos. Cuanto más se profundiza en sus procesos, menos se logra enfilarse sus entendimientos. Según Wallerstein (1995), por nombrar, hoy la sociedad sería un sistema-mundializado donde las perturbaciones aumentan en todas las direcciones, sin que pueda preverse lo que resultará de ellas. Pero, más allá de esas razonables afirmaciones escasea consistencia en las explicaciones sobre este modo global de funcionamiento. El incremento de las conectividades entre los componentes de la sociedad, y lo que desde allí va produciéndose, requiere de nuevas formas de teorizar.

Los posmodernistas y posestructuralistas tienen razón cuando asumen que la sociedad ya no se deja guiar por criterios absolutos. Sus acontecimientos tienen debilitadas sujeciones a una tradición vinculante y tampoco logran coordinarse bajo una utopía. El bono normativo, que durante largo tiempo impusieron las instituciones sociales para producir "orden" en la sociedad, se ha resquebrajado, y junto con ello la ilusión de su comprensión con los procedimientos de un cientificismo anticuado.

Al menos, en lo que se aprecia, para abordar una sociedad donde poco puede considerarse inmutable o definitivo la tradición disciplinaria cuenta con pocos recursos propios. Quizá por ello abundan en sus comunicaciones la nostalgia y la crítica retórica.

Hasta ahora, las limitaciones teóricas se intentan salvar concentrándose en destacar las manifestaciones más llamativas de la sociedad. El listado de sus etiquetamientos es amplio y creciente. Denominaciones como sociedad red, sociedad vigilada, sociedad pos-tradicional, sociedad de la información, sociedad vacía, sociedad del espectáculo, sociedad de individuos, sociedad del conocimiento, sociedad líquida, sociedad del riesgo se suceden junto a larguísimos etcéteras. Si bien los aspectos destacados en estas caracterizaciones son correctos, son incompletos y por lo tanto fugaces. Las conjeturas que levantan apenas alcanzan para organizarse como hipótesis. En el camino, los vacíos de conocimientos se llenan con simplificaciones, opiniones, pseudo-sociologías o derechamente en huidas hacia los "otros saberes" renunciando toda pretensión científica.

La sociología esta compelida a renovarse. Especialmente cuando se refuerza la suposición de que la sociedad contemporánea es la entidad más compleja hasta ahora conocida. Es imprescindible avanzar respecto a los fundamentos y proyecciones que acarrearía tal condición. En esa dirección resulta conveniente ensayar con otras aproximaciones vinculadas con los modos del conocimiento inter y transdisciplinarios.

Los desarrollos de las teorías de sistemas se han caracterizado por producir un campo científico provisto de un alto nivel de abstracción y se presentan como promisorios. Especialmente cuando se le agregan posturas epistemológicas que orientan sus observaciones hacia las formas que configuran "realidades" cuyos estatus son transitorios. De una combinación de este tipo, sistémico-constructivista, despegar una teoría sociológica, cuya pretensión de aplicabilidad universal la coloca en posición para abordar los desafíos y a la cual presentamos como un programa consistente y ventajoso.

En lo que sigue secciones dedicaremos nuestra atención a los fundamentos, la composición y los aportes de la teoría sociológica de sistemas que, en adelante, denominaremos teoría sociopoiética ².

Cuáles son sus bases, qué ofrece y cómo se caracteriza la sociedad desde la teoría sociopoiética

La teoría sociopoiética considera como su objeto de atención a la totalidad de las expresiones sociales. Esta amplitud, que le da un carácter paradigmático, tiene por base el concepto de autopoiesis, idea inicialmente acotada a la explicación de la naturaleza de lo viviente (Maturana & Varela, 1995 [1973]). Con esta noción se explica cómo determinados sistemas producen sus componentes para conformar entidades que no dependen de inputs ni de outputs. Más tarde, dado su nivel de generalidad, se diría que fue una mera casualidad histórica que conceptos como autopoiesis,

[2] Con esa denominación se quiere indicar que la teoría sociopoiética no es una proyección sociológica de una teoría biológica.

clausura operativa, determinismo estructural, acoplamiento estructural y otros equivalentes se hayan desarrollado primero para los sistemas vivos (Luhmann, 1991:17).

El aporte de Luhmann a la teoría de sistemas, que no está exento de controversias (e.o. Mascareño, 2013), consistió en clarificar la idea de autopoiesis y referirla a una pauta de organización y no a propiedades de sistemas específicos (Luhmann, 1982). Desde allí surge como su más potente innovación una radical re-elaboración, re-especificación y generalización de esta noción y de sus distinciones vinculadas (Arnold & Cadenas, 2013). Con ello se abre la aplicación del concepto de autopoiesis tanto a redes de operaciones bioquímicas o neurofisiológicas como de conciencia o sociales.

Con sus aclaraciones Luhmann colocó bajo escrutinio de observación tres grandes tipos de sistemas: los vivos, los psíquicos y los sociales (Luhmann, 1981). Con respecto a estos últimos su contribución consistió en caracterizarlos como sistemas compuestos por operaciones comunicativas. De ese modo estableció una comprensión de lo social desde "una operación genuinamente social, la única genuinamente social" (Luhmann, 2007:57). Desde ese razonamiento teórico las propiedades orgánicas y mentales de los seres humanos no son incluidas como argumentos para la explicación y caracterización de los sistemas sociales, pero si son debidamente consideradas como los entornos que los hacen posibles.

Ciertamente la comunicación en la sociedad supone la concurrencia de personas, contar con sus cuerpos y con condiciones ecológicas proporcionadas por la naturaleza. Todo ello, hasta donde se conoce, hace posible la sociedad, pero se trata de dominios distintos. Solo la comunicación emergería como una realidad social sui generis (Luhmann, 1995a).

Dada su composición comunicativa la sociedad se mantiene sobre una inestable base, es decir, si sus comunicaciones no prosiguen se desmoronaría. En tanto en la sociedad puedan asegurarse las comunicaciones se hacen probables procesos sociales altamente dinámicos, los que pueden ser indicados con los conceptos de recursividad, retroalimentación y auto-organización (Arnold & Osorio, 2008). Producto de esas dinámicas la sociedad se expande internamente en forma incontenible. Es por eso que Luhmann afirma que la complejidad social debe colocarse al centro del interés de una sociología que siga interesada en producir conocimiento científico sobre la sociedad (Luhmann, 1973:106).

Lo decisivo de las operaciones comunicativas del sistema de la sociedad consiste en producir y mantener sus diferencias con el entorno (Luhmann 2007:45). Pero esta demarcación no anticipa las formas estructurales específicas que se hacen cargo de ello. Para comprender esas formas, vale decir las materias preferenciales de la sociología, deben considerarse otros aportes teóricos, entre ellos la teoría de los medios de comunicación, la teoría de la diferenciación social y la teoría de la evolución (Luhmann, 2007).

En la sociedad, a lo largo de su evolución, van seleccionándose y estabilizando variedades estructurales de enlaces comunicativos. Así, la sociedad se mantiene como un sistema social omniabarcante, mientras van distinguiéndose dentro de sus límites sistemas de interacción, organizaciones formales y sistemas funcionales (Luhmann, 1975). Estos últimos constituyen como la novedad evolutiva de la sociedad contemporánea su carácter de funcionalmente diferenciada (Luhmann, 1977).

Los sistemas funcionalmente especializados, una vez constituidos, se auto-posibilitan por su funcionamiento recursivo, sus comportamientos no son teleológicamente guiados y no responden a causas o jerarquías ajenas a sus operaciones. Así, la sociedad contemporánea, en una visión de conjunto, se caracteriza por ser policontextural y policéntrica, por contrapartida, sus integraciones son problemáticas y no es muy evidente cómo puede mantenerse.

La complejidad de la sociedad se reduce con sus procesos de diferenciación pero, pero al desplazarla hacia sistemas especializados la incrementa de otro modo y en múltiples direcciones. De partida, los nuevos sistemas diferenciados incorporan distintos contextos y temporalidades que hacen que la sociedad globalmente sea cada vez más ininteligible. Aquí reside el núcleo de la complejidad que dificulta la comprensión y que desalienta a sus observadores.

Se han estudiado varios de estos sistemas parciales (vid. Rodríguez, D. & M. Arnold, 2007). Entre ellos el económico (Luhmann, 2013); el jurídico (Luhmann, 2005a); el político (Torres & Luhmann 2004); la ciencia (Luhmann, 1996a); el arte (Luhmann 2005b); el familiar (Luhmann, 2008); el educacional (Luhmann & Schorr, 1993); la religión (Luhmann, 2007b); la medicina (Luhmann, 1990) y los medios de comunicación de masas (Luhmann, 2000). Pero los mecanismos de la diferenciación funcional no se han agotado, los cambios estructurales en la sociedad presionan por más diferenciaciones y estos permanecen a la espera de configurarse como ámbitos comunicativos especializados. Se anticipa, por ejemplo, la solidaridad, el trabajo social, el deporte, etcétera (Baecker, 1994; Stichweh, 1990). Todo lo anterior presupone como infraestructura la autopoiesis comunicativa de la sociedad.

Las especializaciones que dan origen y marcan la autonomía de los sistemas sociales parciales pueden ser referidos a problemas globales de la sociedad. Por ejemplo, frente a las dificultades para establecer consensos, la justicia y la noción de lo justo pasaron a ser exclusividad del sistema del derecho -que codifica lo justo como lo legal; frente a las preocupaciones por los significados últimos, la religión se ha circunscrito a la tarea de prescribir cómo se debe experimentar en un mundo inmanente la certeza de la trascendencia; la belleza pasó a ser definida por los cánones del arte y los expertos en moda y así en los otros casos.

Para la mantención de sus operaciones, es decir sostener las diferencias con su entorno, los sistemas especializados procesan las comunicaciones de la sociedad a través de códigos y programas internos de decisión. Así se auto-regulan y definen sus márgenes, sus variaciones y cambios. Por ejemplo, las comunicaciones jurídicamente relevantes serán aquellas en que se comunique

ajustado o no ajustado a derecho, es decir: cumplimiento o decepción de expectativas jurídicamente respaldadas (incoherencias incluidas).

Los programas, cuya naturaleza es contingente, tienen por función distribuir correctamente las comunicaciones dentro de los valores de los códigos de cada sistema. Por ejemplo, los programas jurídicos determinan que no puede hacerse justicia sin un juicio con derecho a defensa o que las declaraciones válidas de culpabilidad no pueden ser obtenidas de cualquier manera ³; Con los programas del sistema de la religión se establece que no se puede adorar a Dios de cualquier modo; con los programas de la ciencia que los criterios de objetividad excluyen considerar a las creencias mágicas o a las opiniones, como conocimientos científicos, etcétera. Del mismo modo, en la economía operan programas que determinan que no se pueden poner los precios a conveniencia (tanto en lo referido al trabajo, como a los productos o servicios del mismo) y así en otros casos. La observación de cambios en los programas refleja la evolución de las teorías científicas, de los modelos económicos, de las constituciones o de los estilos artísticos, según sea el caso. Por cierto, nada de eso obedece a “manos invisibles” sino que a procesos bastante expuestos y conflictivos.

Por diversos motivos la modalidad de la diferenciación funcional, que emerge en Europa a partir de fines del siglo XVIII, adquirió una presencia global. Aunque lo anterior no inhibe que sus expresiones estén abiertas a una amplia gama de especificaciones según regiones, países o períodos históricos. Latinoamérica es justamente una expresión de una variedad que se contrasta con la Región europea o asiática.

Con la hegemonía de la forma de la diferenciación funcional de la sociedad mecanismos como el parentesco o la pertenencia a clases sociales, que antaño determinaban la integración social, perdieron su primacía. La supervivencia de los antiguos criterios es encarada como anomalías, cuando no como abusos, discriminaciones, privilegios, etcétera.

El escepticismo inicial frente a la caracterización de la sociedad como funcionalmente diferenciada ha disminuido en forma constante. Un importante detractor de la teoría de sistemas de Luhmann llega a afirmar que “A medida que la globalización económica avanza, el bosquejo de la modernización social que hizo la teoría de sistemas se está haciendo realidad con perfiles cada vez más nítidos” (Habermas et al, 2011:23). Así, puede entenderse que hoy las “des-diferenciaciones” se aprecien como transgresiones. Se ve mal que el sistema del deporte, que tiene por función específica la competitividad física, pase a ser tema de negocios y se prohíbe usar drogas para batir sus marcas; se suponen como igualmente negativo el hecho de emparejarse por conveniencias

[3] Así, por ejemplo, recientemente el máximo organismo judicial chino ha pedido que los jueces descarten “Un testimonio obtenido a través de la tortura, así como el uso del frío, el hambre, la extrema exposición al sol, el fuego, la fatiga y otros métodos ilegales para obtener confesiones de los acusados debe de ser eliminado”. (En: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/11/22/actualidad/1385114588_847291.html)

sin considerar el amor; o, normalidades de ayer como otorgar empleos a los amigos sin atender a las calificaciones de los otros postulantes o de excluir de las prestaciones de la educación o de la salud a quienes no pueden pagarlas, nos parecen absolutamente indignantes y constituyen los legítimos motivos para la protesta que se comunica por los movimientos sociales (1996b).

Cabe señalar, aunque sea obvio, que la forma contemporánea de estructuración de la sociedad no se considera un nivel mejorado de la misma, ni como un sinónimo del progreso social. Con respecto a lo primero, justamente por la naturaleza de sus operatorias los sistemas parciales producen los típicos conflictos contemporáneos. Por ejemplo, el cuestionamiento de las sentencias legales (ajustada a derecho) desde el punto de vista de la ética o de la verdad científica o la confrontación de las ganancias económicas (determinadas por el mercado) con las necesidades en educación, salud o ciencia. Sin embargo, estos reparos son externos a los sistemas involucrados, para los cuales las sentencias, a no ser que las leyes se modifiquen, siguen siendo legales con prescindencia de objeciones éticas y científicas, y el lucro lícito dentro de la esfera económica, con prescindencia de sus repercusiones extra-económicas. Tampoco la forma presente de la sociedad debe considerarse definitiva o indispensable, es un momento de la evolución. Como advierte la teoría sociopoiética, las formas que asume la estructuración de la sociedad son contingentes. Como sus precedentes, la estructura de la sociedad contemporánea es una realización temporal de la reducción, producción y reproducción de su complejidad social.

Cuando, desde la teoría sociopoiética, se abre paso a una comprensión de la sociedad como funcionalmente diferenciada pueden advertirse de mejor forma las causas y alcances de las inestabilidades que la colocan al borde de catástrofes inminentes. Por ejemplo, comprender como la actual configuración de la sociedad representa los mayores riesgos y un incierto futuro. Más aún, cuando sus conflictos no pueden comprenderse como desviaciones, anomalías o "fallas" remediables con un par de ajustes. Más bien, la mayoría de sus problemas son provocados por sofisticados mecanismos organizacionales de exclusión social, lo mismo respecto a los daños ambientales, muchos irreparables, los que se desencadenan desde actividades hiperracionales que prometen bienestar y ofrecen empleos e impuestos a repartir. Justamente son operaciones admisibles en el funcionamiento de la sociedad las que concitan protestas de todo tipo. Por lo mismo Luhmann, anticipaba que los problemas sociales del pasado: "... son trivialidades comparadas con lo que nos depara el futuro" (1997:67).

Por otra parte, cuando se indica que el sistema de la sociedad responde a operaciones auto-producidas es fácil entender su acumulación de tensiones, malestares e indignaciones, se trata de que no esta hecha a la escala de la voluntad humana. No solamente se han incrementado las desigualdades sociales (Cadenas, 2012), sino también los efectos negativos en los entornos ambientales y psíquicos producto de actividades sociales.

En síntesis, la teoría sociopoiética puede rendir bastante cuando se la aplica para explicar las permanencias de los problemas sociales controversiales, las dificultades para comprender los

mecanismos que los mantienen e intentar soluciones (e.o. Luhmann, 1989, 1995c, 1996b). Su avance más genuino es describir lo que habría de novedad en la sociedad contemporánea, lo que la hace tan convulsionada, pero también, y eso es lo que pretendemos destacar aquí, recursos teóricos para sobrepasar los bloqueos cognitivos que impiden estudiarla científicamente. Pero hacerse cargo de un enfoque teórico novedoso requiere, también, trabajar algunos prejuicios que actúan como obstáculos. En lo que sigue se abordará algo de ello.

Cargos, descargos y proyecciones de la teoría sociopoiética

Observar, caracterizar y explicar la complejidad de la sociedad desde la teoría sociopoiética no excluye considerar otras teorías sociológicas. Las teorías forman parte del repertorio con que la sociedad se describe a sí misma y tienen un importante valor informativo. Son, por sí mismas, evidencias de la complejidad de la sociedad. Tomarlas sistémicamente en consideración no implica observarlas solamente para criticar sus falencias y proponerles correcciones, sino que para visibilizar los medios con que establecen sus "hechos". Es decir para identificar los mecanismos que aplican para observar y distinguir lo que describen de la sociedad. Esta mirada puede ser muy productiva pues, desde ella, pueden plantearse hipótesis respecto a los contextos que movilizan y colocan sus temas en la comunicación de la sociedad. Hoy por hoy, por ejemplo, cabe indagar respecto a la generalización de la teoría del actor-red y su relación con las nuevas tecnologías, el renovado interés por el cuerpo y las emociones y su vinculación con el individualismo o sobre cualquier otro trending topic disciplinario. Observar observadores (Arnold, 1998), es un procedimiento de la teoría sociopoiética que ha recogido de la cibernética, y vale como método general para apreciar desde donde se producen las informaciones que se contienen en la comunicación de la sociedad.

La sociología sociopoiética tampoco se sitúa por sobre las posibilidades y limitaciones que indica para las teorías concurrentes. Como toda producción social la teoría sociopoiética se realiza en la sociedad y, por lo tanto, se deja observar, criticar y complementar. Tampoco esta inhihida para hacer descargos a las variadas críticas que se le extienden. Por ejemplo, cuando se la encara que responde a políticas conservadoras o que esta vinculada con la ideología capitalista neoliberal (entendida ampliamente como reducción del estado, tecnocracia, "mano invisible", distanciamiento del voluntarismo, etcétera). Sin juzgar la validez de esas creencias, puede señalarse que quienes las formulan, al menos, desaprovechan los aportes de la teoría para la comprensión de, justamente, las causas y mecanismos que posicionan a la sociedad capitalista -si así se quiere rotular a la actual forma de diferenciación funcional de la sociedad- en el borde de una catástrofe global (Luhmann 1997, 1996b, 1995b). De hecho gran parte de las teorías "anti-sistema" no logran acertar sobre qué, a pesar de todo, la sociedad se mantiene. La perspectiva sociopoiética presenta una explicación de aquello que podría tomarse más en cuenta.

Por otra parte, si bien en tanto teoría científica la sociopoiética se abstiene de proponer un "horizonte utópico" o medidas correctivas a la sociedad, ello no implica ignorar o ser indiferente ante sus problemas y que se indican en sus propias investigaciones. La comprensión científica de la sociedad no se traduce obligatoriamente en el abandono del interés por promover cambios sociales. Solo se propone mantener distancia de premisas que esterilizan las comunicaciones sociológicas con opiniones ideológicas y evitar así que se las intente pasar como evidencias científicas (incluso intentar fundamentar las ideologías con conocimiento científico puede ser una mala idea, para las mismas ideologías y sus capacidades de movilización). Tampoco puede afirmarse una supremacía de la teoría científica por sobre la práctica. En ese orden de cosas, como señala Luhmann, debemos darnos por satisfechos con un "loose coupling of cognition and action" (2010:538).

Puede que, para muchos de sus críticos, la observación teóricamente fundada de la sociopoesis sea abundante en malas noticias pero, el tema de fondo es que negarse a observar y comprender las determinaciones que mantienen los problemas sociales contribuye muy poco a solucionarlos. La expectativa es que el conocimiento producido desde aplicaciones de la teoría sociopoiética permitiría actuar con más propiedad y efectividad ante las condiciones más apremiantes de la sociedad.

Como cualquier otra comunicación científica, la teoría sociológica de sistemas no inhibe en nada a la sociedad. No tiene capacidad para impedir la circulación de opiniones ni para anular voluntades por cambios. También hay que aclarar que sus explicaciones sobre las desigualdades o respecto a las condiciones sociales que producen deterioros ambientales, no implica declarar su inevitabilidad y en caso de advertir que, con el actual conocimiento disponible, muchos problemas son inabordables, los intentos por contenerlos y eliminarlos no se detienen, puede ser lo contrario. Siempre conviene apreciar lo que puede hacerse y lo que no.

Los teóricos de sistemas no son inmunes a dilemas con sus propias opciones. Pero, para moverse por desafíos éticos, adhesiones políticas o intereses prácticos (emociones inclusive) no se requiere de teorías acabadas, sino más bien de valores y de decisiones. Al respecto, Carlos Monsiváis (1987) divulgó una oportuna cita de Francis Scott Fitzgerald, extraída del relato *The Crack Up* (La quiebra o El colapso), que es muy esclarecedora. Ella dice: "la verdadera prueba de una inteligencia superior es poder conservar simultáneamente en la cabeza dos ideas opuestas y seguir funcionando. Admitir, por ejemplo, que las cosas no tienen remedio y mantenerse, sin embargo, decidido a cambiarlas".

También debe señalarse, aunque también es una obviedad, que la teorización sistémica (como cualquier otra teorización) no puede contener toda la complejidad operativa, estructural o auto-descriptiva de la sociedad indicándola con letras en papel o sonidos en el lenguaje. Se tiene muchos indicios que mientras más se profundiza sobre la complejidad de la sociedad menos se conoce de ella. La condición poli-contextual de la sociedad, indicada como un resultado de las

autonomías de sus componentes funcionalmente diferenciados, dificulta tanto su observación como la anticipación de sus tendencias. Toda su comprensión es obstaculizada, objetiva y temporalmente, frente a redes de retroalimentaciones que generan impredecibles consecuencias ⁴.

La sociología sistémica y sus productos son parte de la complejidad de la sociedad. Inevitablemente su función es aportar mayor reflexividad y un conjunto de bases para nuevas interrogantes. En todo caso cabe moderar las expectativas frente a su tipo de "verdad científica", como de los beneficios de sus aplicaciones. Inevitablemente, como toda teoría, la sociopoiética está condicionada por las selecciones que incluye como relevantes. Sus observaciones constituyen re-descripciones de la sociedad las cuáles, miradas hacia el pasado, dejan como evidencia su provisionalidad.

Los avances en la comprensión de la sociedad obedecen a los intercambios entre las descripciones y sus críticas. Ese es el único camino para su mejoramiento.

Por todo lo señalado, puede sostenerse como una eventual paradoja que, quizá, la teoría sociopoiética, teoría declaradamente universalista y con la cual se ha llegado tan lejos en el entendimiento de la sociedad, no sea sino que la más ambiciosa teoría de alcance medio, en el sentido de Merton (1965), con que la sociedad contemporánea ha podido, hasta ahora, reconocerse a sí misma. Así también podrían suponerse para la teoría sociopoiética, por ejemplo, sucesores para su concepto de autopoiesis o para su caracterización de la forma estructural de la sociedad, o derechamente su reemplazo por otros conocimientos que aborden mejor la interrogante de cómo puede caracterizarse su modo de funcionamiento.

En todo caso, y finalmente, independientemente de su continuidad, la teoría sociológica de sistemas esta está siempre expuesta a un debate, del cual también debe y puede aprender. Un poco es lo que ocurre cuando se la expone y divulga ante públicos heterogéneos y que hacen de la crítica un instrumento central en sus reflexiones. Como debería ser el caso de nuestros lectores.

REFERENCIAS

Arnold, M. & H. Cadenas (2013). Socio (auto) poiesis: re-especificación de la teoría biológica de la autopoiesis. En *Autopoiesis un concepto vivo*. Editado por P. Razeto y R. Ramos. Colección Ciencias Estructurales. Santiago de Chile: IFICC.

Arnold, M. & F. Osorio (2008). La Teoría General de Sistemas y su aporte conceptual a las Ciencias Sociales. En: *La Nueva Teoría Social en Hispanoamérica. Introducción a la Teoría de Sistemas*

[4] Ante ello la célebre Tesis XI -Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern- parece demasiado optimista en lo referido al conocimiento acumulado sobre la sociedad contemporánea.

Constructivista. Colección Pensamiento Universitario N°11, pp. 19-43. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Arnold, M. (2006). Lineamientos para un programa sociopoiético de investigación. En Farías, I. & Ossandon, J. (Eds.), *Observando Sistemas: Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann* (pp. 219-240). Santiago de Chile: RIL Ediciones – Fundación Soles.

_____ (1998). Recursos para la investigación sistémico/constructivista. Cinta de Moebio. *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (3).

Baecker, D. (1994). Soziale Hilfe als Funktionsystem der Gesellschaft. En *Zeitschrift für Soziologie*, Jg.23, Heft 2, April, pp. 93-110.

Cadenas, H. 2012. La desigualdad de la sociedad. Diferenciación y desigualdad en la sociedad moderna. *Persona y Sociedad* 26(2), pp 51–77.

Habermas, J. Et al (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta.

Luhmann, N. (2013). La economía de la sociedad como sistema autopoiético. *Revista Mad* 29: 1–25.

_____ (2010). *Organización y Decisión*. Editorial Herder, México.

_____ (2008). *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Península.

_____ (2007) [1998]. *La sociedad de la sociedad* Luhmann, Herder: México, 2007.

_____ (2007 b). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.

_____ (2005 a). *El derecho de la sociedad*. México D.F.: Herder, Universidad Iberoamericana.

_____ (2005 b). *El arte de la sociedad*. México D.F.: Herder.

_____ (2000). *La realidad de los medios de masas*. Barcelona: Anthropos, Universidad Iberoamericana

_____ (1997). Globalization or World society: How to conceive of modern society? *International Review of Sociology* 7(1): 67–79

_____ (1996 a). *La ciencia de la sociedad*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, Anthropos, ITESO.

_____ (1996 b). *Protest, Systemtheorie und soziale Bewegungen*: Suhrkamp, Frankfurt am Main.

_____ (1995 a). Was ist Kommunikation? En: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung* 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 113–124.

_____ (1995 b). *Inklusion und Exklusion*. En *Soziologische Aufklärung* 6. Die Soziologie und der Mensch (pp. 237-264). Opladen: Westdeutscher Verlag.

_____ (1991) [1984]. *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Universidad Iberoamericana, Alianza Editorial, México.

_____, & Schorr, K.E. (1993). *El sistema educativo: Problemas de reflexión*. México D.F.: Universidad de Guadalajara, Universidad Iberoamericana, ITESO.

_____ (1990). *Der medizinische Code*. En: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung, Band 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 183–195.

_____ (1989). *Ecological Communication*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (1982). *Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung*. *Zeitschrift für Soziologie* 11 (4): 366–379. Versión en castellano Luhmann, N. (2005). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Anthropos/UIA, México.

_____ (1977). *The Differentiation of Society*, *Canadian Journal of Sociology*, 2, 29-53.

_____ (1975). *Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie*. En: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 9–20.

_____ (1973) [1967]. *Ilustración sociológica, en Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial SUR, pp. 93-138.

Mascareño, A. 2013. *La incompletitud de la autopoiesis*. En *Autopoiesis: un concepto vivo*, pp. 186-207, Pablo Razeto Barry y Rodrigo Ramos Jiliberto (eds.), Colección Ciencias Estructurales IFICC. Santiago de Chile: Editorial Universitas Nueva Civilización.

Maturana, H. & Varela, F. (1995) [1973]. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Merton, R. K. (1965). *Teoría y estructura social*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Monsiváis, C. (1987). *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza* (Vol. 169). México: Ediciones Era.

Rodríguez, D., & Arnold, M. (2007). *Sociedad y teoría de sistemas*. 4ª Edición. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Stichweh, R. (1990). *Sport – Ausdifferenzierung, Funktion, Code*. *Sportwissenschaft* 20(4): 373–389.

Torres Nafarrate, J. (2004). *Luhmann: La política como sistema*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

Wallerstein, I. (1995). *La reestructuración capitalista y el sistema-mundo*. Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations. Binghamton: State University of New York at Binghamton.

Marcelo Arnold-Cathalifaud: Universidad de Chile. Correo electrónico: marnold@uchile.cl. Profesor Titular de la Universidad de Chile. Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (2013-2015) y Decano de la Facultad de Ciencias Sociales (2006-2014). Su trabajo académico se centra en el desarrollo de una teoría sociológica de sistemas (sociopoiesis), epistemología constructivista, estudios en sistemas organizacionales e investigaciones sobre complejidades emergentes de la sociedad contemporánea. Entre estas últimas, los efectos sociales de las biociencias sobre la sociedad, los organismos y el ambiente; cambios en las formas de solidaridad y colaboración social; política, desigualdades y exclusión social; desarrollo de las ciencias sociales regionales y, actualmente, los impactos de los procesos de envejecimiento poblacional.

Filosofía de la praxis, pragmatismo, teoría crítica¹

Pasquale Serra (UNISA - CRS de Roma, Italia)

Resumen: En este trabajo, el autor, después de haber definido las tres palabras-clave que componen el título, y haber resaltado el contexto problemático en el que la relación entre estas se explica, elabora los fundamentos de un contexto teórico distinto, dentro del cual la relación entre filosofía de la praxis, pragmatismo y teoría crítica puede pensarse de forma menos problemática y más fructífera.

Palabras clave del artículo: Filosofía de la praxis - Pragmatismo - Teoría crítica

Abstract: In this work the author, having defined the three key-words that constitute the title and the problematic context in which these words relate to each other, suggests the foundation of a different theoretical context where philosophy of praxis, pragmatism and critical theory can relate to each other in a less problematic and more fruitful way.

Keywords: Philosophy of praxis - pragmatism - critical theory

[1] Traducción de Andrea Fagioli y Marcela Alarcón Ortúzar. Agradezco a mis amigos Mario Greco y Micaela Cuesta de Lectura Mundi por involucrarme en esta importante iniciativa.

Importancia de este tema. Y también la extraordinaria actualidad del mismo, porque sobre el modo de combinar estos tres elementos, *pragmatismo, filosofía de la praxis y teoría crítica*, se juega hoy, en mi opinión, el partido principal de la teoría política contemporánea, y, tal vez, también del propio mundo contemporáneo. Partido principal que, no de casualidad, gira *completamente* en torno al problema de la libertad, y para relanzar, como sostenía Cornel West, en su importante libro sobre el pragmatismo, «una forma de reflexión crítica sobre el presente, para individuar sus límites y sus posibles perspectivas» (Dessi, 2015; West, 1997). Y, sin embargo, es necesario agregar inmediatamente que esta *combinación necesaria* es también una combinación muy *problemática* porque la filosofía de la praxis, para ganar toda su criticidad necesita del pragmatismo, pero el pragmatismo (una *cierta forma* de pragmatismo) obstruye justamente aquella relación entre filosofía de la praxis y teoría crítica que – a través de la relación con aquel - la filosofía de la praxis quería instituir. Esto es, sustancialmente, el tema de esta intervención; su objeto específico, por así decirlo, que será articulado en tres puntos, así estructurados: a) en el *primer punto* me detendré en las tres palabras-clave que constituyen nuestro tema: filosofía de la praxis, pragmatismo, teoría crítica; en el *segundo*, en cambio, subrayaré y argumentaré el carácter problemático de esta relación, el carácter problemático de la relación entre filosofía de la praxis y pragmatismo y, entonces, como consecuencia, entre filosofía de la praxis y teoría crítica, así como el contexto de semejante problematicidad; en el *tercero*, finalmente, intentaré definir otro contexto teórico, en el cual esta relación entre filosofía de la praxis, pragmatismo y teoría crítica (lo repito: relación necesaria e insuperable) puede ser pensada de manera menos problemática y más fructífera. Estos son los tres puntos que voy a abordar en esta intervención, y que corresponden a los párrafos en los cuales será estructurado el trabajo que aquí presento.

1. En este *primer párrafo* voy a decir algo sobre las tres palabras-clave que componen el título, y el tema de esta intervención. Y voy a decir algo, primero que nada, sobre la *filosofía della praxis*, que, como se sabe, es la fórmula usada por Gramsci para definir el marxismo (Romagnuolo, 1987-1988; 1993). Se trata de una fórmula que proviene del debate italiano sobre Marx de final del siglo XIX, de la polémica entre Labriola y Gentile, y, sobre todo, de aquella *Filosofía di Marx* de Giovanni Gentile que representa el eje esencial y más significativo de este debate, a través del cual el lado materialista de Marx es expulsado o marginalizado, y es afirmado con fuerza el carácter *prassístico* de su pensamiento, aunque no reductible a ello (Serra, 2014; Gentile, 1974), y es una fórmula que indica la unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, porque para Gramsci, «la filosofía debe convertirse en política para verificarse» (Gramsci, 1981, IV, p. 321), es decir: debe realizarse. Y debe *realizarse* porque es una filosofía que sabe que «para ser verdadera debe ser eficaz» (Frosini, 2003, p. 85), porque la coyuntura, la actualidad (para una filosofía cuyo estatuto está absolutamente centrado sobre el principio de realización, y su verdad coincide por completo con su eficacia) es «todo lo que de “esencial” la filosofía de la praxis puede reconocer en la realidad» (Frosini, 2010, p. 31). De aquí la centralidad del *problema de la traducción* «como marca

crítica de la filosofía de la praxis» (Frosini, 2010, pp. 31-32; Serra, 2013); la *segunda palabra-clave* es pragmatismo, y la filosofía de la praxis, por como la hemos reconstruido brevemente, representa seguramente una forma integral de pragmatismo. Porque más allá de cómo esta relación haya sido interpretada de distintas maneras, por Mondolfo, en el 1912, después por Preti, Russell, Colletti, Gerratana, Cerroni, y recientemente por algunos estudiosos gramscianos más jóvenes, entre los cuales Liguori, Chiara Meta, y el brasileño Giovanni Semeraro (Serra, 2017), seguramente entre la filosofía de la praxis y el pragmatismo hay muchos puntos de contacto importantes: una concepción integralmente inmanente e histórica de la filosofía, opuesta a todo sustancialismo, a toda forma de metafísica y de trascendencia; el consecuente rechazo del concepto de "naturaleza humana"; la crítica del dualismo sujeto-objeto, y la centralidad del sujeto; el rechazo consecuente de cualquier forma de positivismo; la valorización del elemento transformativo sobre el elemento conservativo (Semeraro, 2007). En aquel extraordinario libro que es *Praxis e empirismo* de 1957, Giulio Preti, confrontando marxismo y pragmatismo, Dewey y Marx, sostenía que «también el pragmatismo (y no sólo por el simple hecho de llamarse así), sobre todo aquel de la tradición que desde Dewey y Mead remonta a Pierce, es indudablemente una filosofía de la praxis. Por lo menos si con esta palabra se entiende una filosofía [...] que pretenda, no *interpretar* el mundo, sino más bien, modificarlo [...]. Esto es lo que quería Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* [...] Esto, primero que todas las otras posibles analogías y que todas las otras efectivas y posibles diferencias, es el punto de profunda concordancia que se viene a establecer entre la filosofía de Marx y el pragmatismo – ese punto por el cual a ambas formas de pensamiento les compete el epíteto de "filosofía de la praxis"» (Preti, 1957, p. 12; 1946). Y la misma idea de la «filosofía como política, que Gramsci en los *Cuadernos* atribuye acertadamente al pragmatismo», no es, en realidad, muy distante «de algunos puntos fundamentales de la elaboración gramsciana de los *Cuadernos*» (Liguori, 2006, p. 155). Porque en toda la trama del discurso teórico de Gramsci está presente una forma de pensamiento que «traduce en impulso la acción sobre su teoría y que trae conceptos teóricos de su praxis» (Izzo, 2009, p. 122), el pensamiento, es decir, de un politólogo (nexo teoría-praxis) en tanto que argumenta filosóficamente que el ser y el deber ser, hecho y valor, no están escindidos, a diferencia de lo que Croce (y Weber), siguiendo a Kant, habían teorizado» (Izzo, 2009, p. 139). Es decir que está presente un fuerte elemento pragmatista. Y esto porque la filosofía de la praxis, como el pragmatismo (como último, Rorty), puede desarrollarse sólo sobre la base de problemas políticos concretos, y relacionarse de manera solidaria con respecto a aquellos: «aceptar la contingencia de los puntos de partida – ha escrito Rorty – significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos» (Rorty, 1996, p. 247); finalmente *teoría crítica*, lo crucial y central de esta tercera palabra-clave, sobre todo en la declinación que de ella ha dado el último Horkheimer, porque cuando el pensamiento está aplastado completamente sobre la contingencia (y seguramente es este el caso del pragmatismo), la contingencia (sobre todo en el contexto de la inmanencia, en el cual esta relación entre pensamiento y contingencia está *normalmente* instituida) puede consumir *desde adentro* toda la crítica y, entonces, puede consumir la li-

bertad y la teoría crítica tiene justamente la función, esencialísima, de mantener viva la nostalgia por algo que todavía no existe, por aquel “totalmente otro” del cual hablaba el último Horkheimer (Horkheimer, 1976), es decir, de custodiar y de volver a despertar todas las armas de resistencia, de disociación y de contraofensiva (de la memoria a la interioridad) respecto del presente que nos rodea, para el cual, en cambio, “demasiado pragmatismo” constituye un riesgo de entregarnos, haciéndonos así dominar plenamente por ello. De aquí la importancia de la *teología* en la *teoría crítica* del último Horkheimer, porque si no se quiere «absolutizar lo empírico», la teología se torna «necesaria» (Grossner, 1980, p. 340). Esta es la tesis central de este trabajo, resumible en una fulminante frase de Lippmann: no podemos ser completamente pragmatistas, porque si, y cuando, nos volvemos «*pragmatistas absolutos*» (Lippmann, 1961, p. 51), el riesgo que corremos es siempre el de caer – como escribe Dessì siguiendo a Niebuhr – en el excesivo realismo de los cínicos, quienes consideran la política simplemente como una lucha por el poder, o en el utopismo de los sentimentales, quienes, en nombre de los ideales, subestiman la ineliminable presencia de la fuerza y de los intereses particulares (Dessì, 2004, pp. 10-11).

2. El *segundo punto* se refiere al argumento central de mi intervención, es decir, el énfasis en el carácter problemático de esta relación, así como el contexto de semejante problematicidad. Un contexto completamente inmanente, como vimos. En un contexto de este tipo, dentro del cual es instituido un nexo coherente entre inmanencia y traducibilidad, entre pensamiento y coyuntura, el riesgo que uno corre es siempre aquel de hacerse absorber por la coyuntura, y de hacerse vencer y consumir de una vez y para siempre. Porque *traducir* no significa sólo reformular la teoría en relación a las nuevas situaciones con las cuales se quiere interactuar, sino significa también mutar nuestras formas de vida y esto, en el interior del contexto de la inmanencia, no se puede hacer hasta el infinito, porque no se puede en una vida cambiar más de una vez las formas de la vida de uno. Esta es la verdadera tragedia de todas las filosofías de la inmanencia, de todas las filosofías de la praxis del siglo XX, las cuales, en un punto, después de haber hablado largo y tendido, y haberse desplazado varias veces, enmudecen y mueren, se *suicidan*, como decía Del Noce (Del Noce, 1978; Serra, 1995; Serra, 2015a), y se suicidan, porque con el cuerpo ya no logran moverse. El punto crucial tiene que ver, entonces, con el problema de la duración. Heno ahí la verdadera cuestión, el verdadero nudo irresuelto de la relación filosofía de la praxis-pragmatismo, por cómo se configura en el interior del contexto de la inmanencia. Porque dentro de este contexto se disuelve progresivamente la relación entre filosofía de la praxis y teoría crítica y, entonces, la misma relación necesaria e insuperable entre teoría y práctica, entre filosofía y coyuntura. Problemáticas son, entonces, la forma y el contexto del pragmatismo, en el sentido que sería necesario afirmar y sostener la *necesidad del pragmatismo* y, al mismo tiempo, la presencia necesaria de un *residuo*, de *algo que escapa* a la producción humana. Porque sin algo que escape a la producción humana, la filosofía de la praxis (el nexo filosofía de la praxis-pragmatismo) no logra mantener, y a hacer durar, la criticidad respecto de lo existente. Es más, en el largo periodo, esta criticidad es irrimen-

diablenamente absorbida por ello, y consumida, vencida, una vez y para siempre. Y esto porque el residuo, el *algo que escapa*, no representa una obstrucción, como en Gramsci, y un debilitamiento de la criticidad, sino su fundamento, el motor de cada efectiva y duradera relación entre pensamiento y coyuntura. Porque la *realidad* de Gramsci es una realidad sin *residuos*, o sin *afuera* (Gramsci, 1981, p. 211 y ss.). Esto, de hecho, significa inmanencia, y aquí sería necesario abordar derechamente la cuestión de la relación entre Gramsci y Kant, la crítica gramsciana del *noumeno* o de la *cosa en sí*, y, entonces, *il problema della filosofia di Gramsci* (Serra, 2016a; Serra, 2016b) también porque la cuestión del *afuera*, como veremos dentro de poco, o del *vacío*, como dirá Laclau siguiendo a Lacan, lejos de ser algo que se relaciona realmente con el *afuera*, es aquí puesta exclusivamente para hablar de nosotros, o del dentro, y para reactivar una vez más la *crítica* en el interior de ello. En resumen, para crear un puente entre filosofía de la praxis y teoría crítica, hay que *pasar* por el pragmatismo y, paralelamente, no ser nunca excesiva ni completamente pragmatistas, porque sin algo que escape, la filosofía de la praxis (el nexo praxis-pragmatismo) no logra mantener y hacer durar la criticidad respecto de lo existente. Es más, en el largo periodo, esta criticidad es irremediabilmente absorbida por ello y consumida y vencida de una vez y para siempre. Este es el problema fundamental de este ensayo, un problema, creo, importantísimo, en torno al cual -como veremos en el próximo párrafo- gira lo mejor de la reflexión política contemporánea, en la cual se ha puesto, una vez más, el problema de *cómo combinar* teoría crítica y pragmatismo, para superar aquella escisión, que es hoy nuestra *historia y destino*, entre una reducción cada vez más pragmática de la política, y la conversión de la teoría crítica en un conjunto, a veces inclusive muy desordenado, de esquematizaciones ideológicas y utópicas, impotentes e inconclusas.

3. Es justamente para evitar este resultado (y nos encontramos en el tercer y último punto de mi intervención) que hay que intentar delinear otro contexto teórico, un contexto teórico útil para combinar de manera más productiva pragmatismo y crítica, porque resolviendo, como en Gramsci, todo lo ontológico en lo óntico, el riesgo que se corre es siempre el de hacerse absorber por la coyuntura, es decir, de no funcionar más como fundamento o motor de una teoría crítica cuanto, más bien, como un formidable bloque de aquella. Y entonces, no *durar*, porque – bien lo dice Tronti – sólo si se coloca lo ontológico en un plano distinto de lo óntico (aunque en relación constitutiva con aquello), es posible estar en todas las coyunturas, pero libres de aquellas, sin hacerse fagocitar por aquellas, y hacerse vencer y consumir de una vez y para siempre. «*Pensar por extremos [...]*, escribe Tronti, *otra cosa, otro plan y el actuar*» (Tronti, 2009, p. 64), porque si pensar y actuar, si hecho y valor coinciden (si se considera valor sólo lo que está dentro del hecho) se llega, al contrario, antes o después (de forma reformista o radical) al positivismo, a la aceptación del hecho en tanto hecho. Y, entonces, al pasivismo, y la inmanencia conduce derecho a ese punto, porque ha sido pensada para eso: «La culpa política de la inmanencia está aquí. Todo lo que hay, en cuanto no ha sido, no se puede contraponer» (Tronti, 2011, p.56). Por otro lado, y con una distinta estructura argumentativa, el tema ha sido planteado también por Ernesto Laclau (Serra

2015b; Serra 2016c), quien, colocando lo ontológico en un plano distinto de lo óntico, mantiene siempre abierta, al contrario de Gramsci que, en cambio, tiende a superponerlos (cerrando en sí mismo los varios contenidos ónticos), la diferencia óntico-ontológica, aquella que Heidegger llama la *diferencia ontológica*. Sobre la *diferencia ontológica*, y sobre la *crítica de la metafísica* que subyace a ella, habría aquí mucho que decir, también porque en Laclau, y más en general en toda aquella perspectiva, muy variada en su interior, que Oliver Marchart ha definido *postfundacional* (Marchart, 2009), la *diferencia ontológica* toma inmediatamente una valencia política democrática, de *democracia radical*, precisamente, porque es sólo sobre esta ausencia de fundamento y de principio que puede emerger una perspectiva de este tipo. Laclau, al delinear su perspectiva filosófica, comienza de hecho con Heidegger, y la noción capital de Heidegger, que le interesa a Laclau, «es la noción de *Abgrund* [...] Heidegger dice que en lugar de la fundación no se encuentra ningún fundamento positivo [...], pero el lugar del fundamento no desaparece. El lugar de la fundación queda ahí, y lo que es puesto en tela de juicio es simplemente el contenido que debería llenar ese espacio». Y esto significa «que habrá siempre algún tipo de elemento contingente que cumplirá el papel de fundamento. Lo que es negado es que haya un fundamento tal que, en cuanto a su contenido, sea absoluto» (Laclau, 2013, pp. 1-2). Heidegger, entonces, el segundo Wittgenstein, aquello de las *Investigaciones filosóficas*, y después Lacan, quien, según Laclau, si lo pusiéramos en comparación con Heidegger, «nos daríamos cuenta que ambos están diciendo lo mismo. En ambos casos se afirma que el lugar de lo absoluto no es removido sino que los objetos capaces de representar lo absoluto cambian constantemente» (Laclau, 2013, p. 3). En el transcurso de Kant. Y es el propio Laclau que, partiendo de la inadecuación de todo proceso de significación política, desde una imposibilidad estructural en la significación en tanto (Laclau, 1996, p. 70), porque cada proceso de significación se estructura «en torno a un lugar vacío» (Laclau, 1996, p. 76, a un significante vacío (Laclau, 1996, p. 69), es decir de la constatación de que «estamos frente a una falta constitutiva, a un objeto imposible que, como en Kant, se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada» (Laclau, 1996, pp. 75-76), vincula de manera fecunda la presencia de los significantes vacíos con la democracia, porque, a partir del momento en que la relación entre significantes vacíos y política ya no es automática y, entonces, cada hegemonía es estructuralmente precaria y reversible, las distintas fuerzas políticas intentarán siempre reclasificarse y hegemonizar los significantes vacíos de la comunidad ausente: «el reconocimiento de la naturaleza constitutiva de este hiato y su institucionalización política son, concluye Laclau, el punto de partida de la democracia moderna» (Laclau, 1996, p. 86), la trascendencia con la democracia. Tema candente, escandaloso casi, para nuestra cultura, esto de la trascendencia, de la relación constitutiva entre trascendencia y democracia, no por casualidad criticado duramente, y sustancialmente liquidado por Toni Negri: «Los análisis de Laclau, escribe Negri, representan para mí una variante neokantiana de aquello que podríamos definir como un "socialismo post-soviético". Ya en la época de la Segunda Internacional, el neokantismo había funcionado como una aproximación crítica al marxismo: el marxismo no era considerado como el enemigo, pero esta aproximación crítica había intentado

dominarlo, y así, de un cierto modo, neutralizarlo. La ofensiva era contra el realismo político y la ontología de la lucha de clases. La maldición epistemológica alimentaba en aquel entonces este uso – y este abuso – del trascendentalismo kantiano. *Mutatis mutandis*, y si nos ubicamos ahora en un momento que es el del post-sovietismo, pienso que el pensamiento de Laclau puede ser comprendido a partir del mismo movimiento» (Negri, 2015, pp. 71-72). En realidad, de su kantismo (al cual se opone siempre y sólo el apriori del hegelismo) Laclau es plenamente conciente, y sobre ello construye toda su perspectiva filosófico-política. En una interesante *Conversación con Balibar*, que tuvo lugar en París el 21 de junio de 2009, y publicada en *Debates y Combates* (Laclau-Balibar, 2011), Laclau aborda una vez más el problema de lo universal y lo vincula inmediatamente a la cuestión de los *significantes vacíos*, a la cuestión del vacío: «el tema, dice Laclau, es [...] si el universal tiene una forma de representación directa, como postulan ciertos discursos contemporáneos, tal como el de los seguidores de Habermas. Mi análisis me ha llevado a la idea de que eso no es posible por razones lógicas que he estudiado en mi ensayo “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”. He intentado demostrar que la posibilidad de representar una universalidad plantea la cuestión de los límites de esta totalidad – es decir la cuestión de qué hay más allá de estos límites» (Laclau-Balibar, 2011, p. 14). Obviamente, agrega Laclau, se trata siempre de «una vacuidad relativa. No hay significativo que esté *completamente vacío* [...]. Lo que hay son formaciones hegemónicas que, a partir de un cierto punto, de una cierta particularidad, universalizan relativamente los discursos posibles» (Laclau-Balibar, 2011, p. 15). Y aquí Balibar, en un contexto de discurso muy complejo, hace una importante referencia a Kant (Laclau-Balibar, 2011, pp. 16-19) y toca justamente, dice Laclau, «este punto que denota lo que tienen en común la noción de significativo vacío y la noción de noúmeno en Kant» (Laclau-Balibar, 2011, p. 21). De hecho, continúa Laclau, «las dos nociones nombran un objeto que se muestra a través de la imposibilidad de representación adecuada». Pero, concluye Laclau, aquí terminan las similitudes, «porque mientras que el noúmeno tenía en Kant un cierto contenido, aun si era formal y punto de llegada de una serie infinita, del otro lado, la noción de significativo vacío no tiene la dirección teleológica que el noúmeno kantiano implica. Cambia de un objeto a otro, según la formación hegemónica» (Laclau-Balibar, 2011, p. 21). A mí, esta perspectiva me parece muy interesante, porque es sólo en este nuevo contexto que se puede pensar y colocar la relación filosofía-política, teoría-coyuntura, porque es un contexto que nos permite pensar hasta el final el vínculo filosofía-política, sin absolutizar nunca el espacio donde acontece este vínculo, porque es exactamente en esta no-absolutización donde hay que rastrear el motor de este nexo, lo que realmente permite su continuidad y su duración (Serra, 2012). Perspectiva interesante, también porque es capaz de mantener juntas y de combinar, una política que se mueve en la historia como si no tuviera doctrinas, con el máximo de realismo, creatividad, desprejuicio, y que se abre a todo el pueblo, y una cultura que desarrolla la función de *tanque de sentido*, de protección de su *mundo interior*, para recombinar una vez más interioridad y exterioridad, porque sin interioridad más que pensar la coyuntura, en la coyuntura, somos más bien, absorbidos por la misma, y consumidos y vencidos de una vez y para siempre

(Serra, 2008). Desprejuicio político y memoria cultural, decía Tronti en la lectio dictada en la última Asamblea del Crs (Tronti, 2015). Se trata de un modelo de razonamiento muy complejo, complicado, controvertido, pero yo no veo en el horizonte algo más convincente que esto. También porque es el único modelo que hace durar la crítica, y durar es necesario, porque si la crítica tiene como referente a las clases populares, los más necesitados, y no es simplemente un modo, al fin y al cabo, *surrealista* de abrir conflictos y reivindicaciones sin tener ya, ni siquiera el deseo de cerrarlas, estar útilmente presentes en la coyuntura, intentar contar aquello que cada vez es posible contar, y, entonces, *durar* es necesario, porque las necesidades de los más débiles duran y habrá mañana también, y es exactamente en este durar donde se juega, tal vez, la sustancia ética de cada uno de nosotros y la credibilidad de su filosofía crítica.

Bibliografía

- A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978;
- G. Dessì, Walter Lippmann. *Informazione/ Consenso/Democrazia*, Roma, Studium, 2004;
- G. Dessì, *I confini della libertà. Realismo e idealismo nel pensiero politico americano*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2015;
- G. Gentile, *La filosofia di Marx (1899)*, Firenze, Sansoni, 1974;
- F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003;
- F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010;
- A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, V. Gerratana editor, México, Era, 1981;
- C. Grossner, *Il futuro della "Teoria critica" (Colloquio con Max Horkheimer a Zurigo)*, 1971, en Id. , *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, Roma, Città Nuova, 1980;
- M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, en T. Adorno, M. Horkheimer y K. Popper, *A la búsqueda del sentido Salamanca*, Sígueme, 1976;
- F. Izzo, *Machiavelli filosofo della prassi*, en Id. , *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009;
- E. Laclau, *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, en Id. , *Emancipación y diferencia*, Paidós, Buenos Aires, 1996;
- E. Laclau-E. Balibar, *Conversazione (2009)*, in *Debates y Combates*, 2011, n. 1, pp. 11-39;

- E. Laclau, Intervento al Convegno Internazionale "The Reasons of Populism", Roma, Camera dei Deputati, 2013, 25 ottobre, en <http://www.journal-psychoanalysis.eu/intervento-di-ernesto-la-clau-al-convegno-internazionale-the-reasons-of-populism/>;
- G. Liguori, Dewey, Gramsci e Cornel West (1995), en Id. , *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci, 2006;
- W. Lippmann, *Drift and mstery. An attempt to diagnose the current unrest* (1914), Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J., 1961;
- G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957;
- O. Marchart, El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau (2007), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009;
- T. Negri, Un diálogo crítico y cercano, in *Debates y Combates*, 2015, n. 9, vol 2;
- G. Preti, *Il pragmatismo, che cos'è*, in *Il politecnico*, 1946, n. 33-34;
- M.R. Romagnuolo, "Quistioni di nomenclatura": materialismo storico e filosofia della praxis nei "Quaderni" gramsciani, en *Studi filosofici*, 1987-1988, pp. 123-166;
- M. R. Romagnuolo, Note sul lessico marxistico tra Labriola e Gentile, en M. Ciliberto (editor), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 395-402.
- R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Técnos, 1996;
- G. Semeraro, La praxis di Gramsci e il (neo) pragmatismo di Rorty, in *Critica marxista*, 2007, n. 1, pp. 25-34;
- P. Serra, Augusto Del Noce. *Metafisica e storia*, Napoli, ESI 1995;
- P. Serra, La sinistra vista da sinistra (Interviste a G. Vacca e P. Serra, a cura di S. De Luca), en *Paradoxa*, 2008, n. 3, pp. 94-112;
- P. Serra, *Trascendenza e politica. Struttura dell'azione sociale e democrazia*, Roma, Ediesse, 2012;
- P. Serra, Il problema della "traduzione" in José Aricó, en *Democrazia e diritto*, 2013, n. 3-4, pp. 343-356;
- P. Serra, Filosofia della praxis e realismo. Storia di una relazione problematica, en A. Campi y S. De Luca (a cura di), *Realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2014, pp. 515-528;
- P. Serra, L'incontro con Del Noce in una ricerca marxista. Marxismo, teologia politica, filosofia della trascendenza, en *Rivista di Politica*, 2015a, n. 3, pp. 117-141;
- P. Serra, Il problema del populismo nel pensiero politico argentino da Germani a Laclau (nei suoi rapporti con la crisi della democrazia europea), en *Democrazia e diritto*, 2015b, n. 2, pp. 185-209;

P. Serra, Classe nazione filosofia. Tre note sulla sinistra (a partire da Ernesto Laclau), en *Democrazia e diritto*, 2016a, n.4, pp. 32-60;

P. Serra, Eterogeneità e trascendenza. Sulla teoria del populismo nella prospettiva di Ernesto Laclau, en M. Giardiello e M. A. Quiroz Vitale (a cura di) *La crisi della contemporaneità. Una prospettiva sociologica*, Roma, Roma Tre-Press, 2016b, pp. 129-164;

P. Serra, Tres notas sobre populismo, en *Le Monde Diplomatique-Argentina*, 2016c, febbraio-marzo, pp. 26-27;

P. Serra, Critica del presente e filosofia critica tra pragmatismo e teoria critica, en *Sociologia*, 2017, n. 1, pp. 133-140;

M. Tronti, *Non si può accettare* (a cura di P. Serra), Roma, Ediesse, 2009;

M. Tronti, *Dall'estremo possibile* (a cura di P. Serra), Roma, Ediesse, 2011;

M. Tronti, *In nuove terre per antiche strade, Lectio dictada en ocasión de la asamblea anual del Centro per la Riforma dello Stato de Roma l'11 Giugno 2015*, Roma, 2015, pp. 3-16;

C. West, *La filosofía americana. Una genealogía del pragmatismo*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

Pasquale Serra es investigador en el Centro per la Riforma dello Stato (Crs) de Roma, y docente de Sociología Política e Historia de las doctrinas políticas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Università degli Studi di Salerno. Colabora con diferentes Institutos de investigación italianos e internacionales. Lleva décadas ocupándose de Historia del pensamiento político italiano contemporáneo, de Historia del marxismo italiano y, más recientemente, de Historia del pensamiento político argentino. Correo electrónico: pasqualeserra@alice.it.

Pasquale Serra is a researcher at the Centro per la Riforma dello Stato (Crs) di Roma, and lecturer in Political Sociology and History of Political Thought at the School of Philosophy and Literature at the University of Salerno. Serra works with a variety of research Institutes in Italy and abroad; for decades he's been working on the history of Italian contemporary political thought, on the history of Marxism, and more recently on the history of Argentinian political thought. Email: pasqualeserra@alice.it.

Reflexiones en torno a la crítica foucaulteana del saber. Hacia una epistemo-ontología-política de las ciencias humanas

Iván Gabriel Dalmau (UNSAM/ UBA/CONICET)

Resumen: El propósito de este trabajo es revisar a la problematización foucaulteana del saber dentro del marco de su concepción de la *Crítica*. Por lo tanto, en función de la configuración actual del archivo Foucault, leeremos fragmentos del clásico libro titulado *L'archéologie du savoir* junto a posteriores reflexiones realizadas por Michel Foucault respecto de la noción de *Crítica*.

Palabras clave: Foucault; Crítica; Saber; Arqueología; Ciencias Humanas

Abstract: The aim of this work is to make a review of the Foucauldian problematization of knowledge within the frame of his conception of Critique. Because of that, according to the contemporary configuration of Foucault's archive we will read fragments of the classic book entitled *L'archéologie du savoir* together with later reflections made by Michel Foucault regarding the notion of Critique.

Key words: Foucault; Critique; Knowledge; Archaeology; Human Sciences

Introducción

“El pensamiento de Michel Foucault parte de la crisis del papel fundamental de la filosofía. Un cambio de rumbo definitivo vendría dado por la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía dejó de ser un proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad para afrontar una tarea parcial. Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La matriz de este tipo de reflexión es kantiana, pero, para Foucault, su expresión más radical es nietzscheana” (Sauquillo, 2001: 17).

Julián Sauquillo

A lo largo del presente artículo se buscará revisar y resituar a la problematización foucaultiana del saber dentro del marco del modo en que el filósofo francés concibió a la práctica filosófica. De más está aclarar que son múltiples los ejes a partir de los cuales podría llevarse a cabo dicha labor, debido a la riqueza de aristas, matices y tensiones que atraviesan al archivo foucaultiano. Archivo que se encuentra, a su vez, en constante transformación como fruto de la publicación de cursos y conferencias que durante décadas resultaron inaccesibles al público en general. En ese sentido, la proliferación de textos que circulan firmados por Michel Foucault, ha producido una fuerte transformación en las agendas de investigación de los estudiosos de la filosofía contemporánea especializados en su “obra” (Castro, 2011a; Wallenstein, 2013; Raffin, 2014; Raffin, 2015; Canavese, 2015).

En la medida en que pretendemos problematizar al modo en que se articula la concepción foucaultiana de la *Crítica* con su problematización del saber, para poder desbrozar la densidad *epistemo-ontológico-política* que atraviesa a su abordaje de los saberes, la caracterización del modo en que Foucault concibió a la práctica filosófica que propondremos en los primeros apartados se encuentra motivada por dicho objetivo. Por lo tanto, buscando no perdernos en los múltiples perfiles que podrían remarcar, la lectura que propondremos apunta, valga la redundancia, a la presentación de la estrategia de trabajo filosófico en que se inscribe el abordaje foucaultiano de los saberes. Específicamente, buscaremos entonces, revisar el modo en que Foucault concibió a la filosofía como actividad crítica, ligada al diagnóstico del presente, en tanto punto de partida para el abordaje de su modo de problematización del saber.

En lo que respecta a la organización de las líneas que se despliegan a continuación, sería pertinente destacar que dividiremos a las mismas en cuatro párrafos y un breve apartado de reflexión final. En el primero, explicitaremos a la estrategia de lecto – escritura filosófica implementada; luego, en el apartado siguiente, nos detendremos brevemente en una serie de reflexio-

nes realizadas por el pensador francés, por medio de las cuales se ha tornado explícito su gesto filosófico de recuperación y reelaboración de las herramientas fraguadas en sus investigaciones precedentes, desde la perspectiva de sus indagaciones en curso, lo cual tornará plausible a nuestra estrategia de problematización de la arqueología foucaultiana a la luz de sus reflexiones posteriores respecto de la noción de *Crítica*. Justamente, en el tercer párrafo, nos detendremos en el modo en que el propio "autor" buscó inscribir a su trabajo filosófico dentro de una de las posteridades configuradas en torno del legado *crítico* kantiano. En ese sentido, tomando como punto de partida a la revisión del gesto foucaultiano reseñada en el segundo apartado, pretendemos someramente trazar un puente hacia la relectura de la problematización arqueológica, enfatizando la ligazón que el filósofo francés establece entre filosofía y actualidad. Dicho de otro modo, de lo que se trata es de remarcar la íntima vinculación entre la problematización del saber y el diagnóstico del presente que se encadenan en torno a la caracterización foucaultiana de la *Crítica*, de modo tal poder revisar a la densidad *epistemo-ontológico-política* que atraviesa a su problematización arqueológica de los saberes acerca de "lo humano".

Breves reflexiones en torno a la estrategia de lecto - escritura filosófica

A través de las líneas que se despliegan a continuación se pretende llevar a cabo una lectura filosófica de carácter problemático de fragmentos de la discursividad foucaultiana, en torno a lo cual se impone la realización de una serie de aclaraciones, puesto que son varias las aristas implicadas. En términos generales, sería pertinente destacar que el abordaje problemático de los trabajos de Michel Foucault se encuentra jalonado por la búsqueda de herramientas que habiliten a la interrogación respecto de nuestro presente, y no al intento de elaboración de "la lectura" que clausure todo tipo de discusión y contribuya a la desactivación de la potencia crítica de las herramientas filosóficas foucaultianas. Sin embargo, más allá de lo que podría ser una suerte de "lugar común" entre los "lectores foucaultianos de Foucault", por lectura problemática entendemos además un modo de *constituir* y recorrer nuestro *archivo*, cuyas notas particulares desglosaremos a continuación.

En primer lugar, por lectura problemática nos referimos a un modo de abordaje y puesta en relación de las aristas que pueden distinguirse en nuestro *archivo*, en pos del problema a abordar. En ese sentido, en lo que hace a las referencias de Foucault a otros filósofos u otras corrientes filosóficas, las consideraremos relevantes en función de la economía del discurso foucaultiano y no como un "problema en sí mismo", cual si los trabajos de Foucault fueran los de un comentarista. Por lo tanto, no tomaremos sus referencias a la fenomenología, por ejemplo, como si el suyo fuera un trabajo de historia de la filosofía; en contraposición, distinguiremos lo sugerente que dichas referencias resultan para presentar a su propio registro de interrogación frente al análisis respecto de la plausibilidad o no de sus críticas a dicha corriente. Podría decirse que revisaremos al

discurso foucaulteano de manera análoga a la que el propio Foucault implementara en su abordaje de los trabajos configurados hacia mediados del siglo XVI que tenían a la crítica de Maquiavelo como punto de partida; trabajos en torno a los cuales explicitó que no se preocuparía respecto de lo ajustado o no de la lectura que hacían de Maquiavelo, sino del modo en que en dichos discursos se ponía en juego la contraposición entre los "consejos del príncipe" y el ejercicio del gobierno (Foucault, 2004), que era justamente el problema que pretendía abordar.

En ese sentido, puede decirse entonces, que si bien consideramos fundamental a la contraposición entre "arqueología del saber y teoría del conocimiento" para poder desentrañar a las herramientas foucaulteanas, ello no implica el pasar por alto la distinción entre el modo en que las mismas estructuran al discurso foucaulteano y el análisis – del que no nos ocuparemos – en términos de la plausibilidad o no de las críticas de Foucault a la fenomenología o de sus lecturas "por la positiva" de Kant y Nietzsche. Tras darle un lugar fundamental en términos metodológicos a dicha distinción, al destacar la potencia de las herramientas que Foucault constituye en el marco del citado juego, no pretenderemos "por elevación" estar comprometidos con la sostenibilidad o no de sus referencias a otras corrientes filosóficas¹.

En la medida en que nuestra lectura se encuentra jalonada por la inquietud respecto de la potencia filosófica de las herramientas fraguadas por Foucault, del mismo modo en que no nos preocuparemos por lo ajustado o no de sus comentarios respecto de otros filósofos a partir de la distinción categorial propuesta, tampoco nos interrogaremos respecto de la supuesta originalidad o no de los aportes foucaulteanos. Es decir, que tras distinguir entre el modo en que Foucault hace jugar a la fenomenología dentro de la economía de su discurso respecto de lo ajustado o no de lo que pretende caracterizar bajo dichos motes, consideramos inapropiadas una serie de estrategias de problematización. En primer lugar, nos alejamos tanto de la asunción "apriorística" de las críticas de Foucault a la fenomenología, como así también del otro extremo, consistente en pasar, sin solución de continuidad, de la puesta en cuestión de las críticas foucaulteanas a la fenomenología, a la presunta invalidación de las herramientas arqueológicas fraguadas en tanto contracara de sus comentarios críticos para con dicha corriente filosófica. Consideramos que la asunción de cualquiera de dichas alternativas implicaría tomar como punto de partida la indistinción entre la relevancia intradiscursiva del modo en que Foucault se vale de cierta caracterización de la fenomenología y la plausibilidad o rigurosidad historiográfica de dicha referencia.

Por otro lado, no puede desatenderse que una suerte de "vía intermedia" entre la "reivindicación acrítica" y la "crítica por elevación" que hemos bosquejado en el párrafo anterior, podría consistir en señalar algo así como que "al leer mal a la fenomenología en el marco de su arqueo-

[1] La inclusión de estas precauciones de método es fruto, en gran medida, de una serie de discusiones mantenidas al respecto con los filósofos Mario Gómez Pedrido (UBA) y Claudio Cormick (CONICET – UBA – PARISVIII). Valga esta nota al pie como forma de agradecimiento.

logía, Foucault cree estar haciendo un aporte original cuando, en realidad, una lectura sesuda de Edmund Husserl y Maurice Merleau – Ponty habilitaría al planteamiento fenomenológico de dichas cuestiones". Ante esta eventual "vía intermedia", reiteramos que no es objetivo de nuestra investigación el ponderar la originalidad o no de las herramientas arqueológicas foucaulteanas

Por último, en la medida en que pretendemos dar cuenta del modo en que Foucault problematizó al saber, la puesta en discusión de la plausibilidad historiográfica de sus lecturas queda por fuera de los objetivos de nuestra investigación. Si bien no desconocemos que dentro del ámbito de la historia de las ciencias y de la cultura su trabajo ha suscitado grandes controversias entre los especialistas, dando lugar tempranamente a la publicación de frondosos dossiers, por ejemplo centrados en la sostenibilidad o no de la lectura propuesta acerca del denominado "gran encierro" en sus tesis doctoral acerca de la "locura" (Gutting, 2005a) o de su problematización de la gramática general en tanto saber constitutivo de la denominada *episteme* clásica (Castro, 1995) en *Les mots et les choses* (Foucault, 1966); ocuparnos de la puesta en discusión de dichas problemáticas implicaría la inscripción de nuestra investigación en otro registro disciplinar, y traería aparejada la constitución de un archivo diferente.

El gesto foucaulteano

"(...) Foucault, en un procedimiento que le era propio, no ha cesado hasta el final de su vida de "releer", de resituar y de reinterpretar sus antiguos trabajos a la luz de los últimos, en una suerte de actualización incesante" (Fontana y Bertani: 248).

Alessandro Fontana y Mauro Bertani

Hemos decidido dar comienzo a la estrategia argumental del presente artículo colocando este apartado en el que brevemente comentaremos una serie de señalamientos realizados por Michel Foucault al inicio de sus conferencias dictadas en la Universidad de Vermont en el año 1982 (Foucault, 1994a1); conferencias en las que desarrollará una problematización de las relaciones entre subjetividad y verdad en el marco del abordaje de las denominadas técnicas de sí en la cultura y la filosofía greco – romana. Prácticas a las que en el devenir de las clases contrapondrá tanto a las del "examen de sí mismo" desarrolladas en el ámbito del "cristianismo primitivo" como a las formas de producción de la verdad sobre los sujetos propias de las modernas ciencias humanas. Sin más preámbulos, entonces, partiremos de la inclusión del siguiente fragmento con que Foucault busca contextualizar el tópico a abordar en las conferencias en el marco de sus investigaciones precedentes:

Mi objetivo, desde hace más de 25 años, ha sido bosquejar una historia de las diferentes maneras por medio de las que los hombres, en nuestra cultura, elaboraron un saber acerca de sí – mismos: la economía, la biología, la psiquiatría, la medicina y la criminología. Lo esencial, no consiste en tomar este saber como criterio, sino analizar esas pretendidas ciencias como “juegos de verdad” que están ligados a las técnicas específicas que los hombres utilizan con el fin de comprender quiénes son (Foucault, 1994a1: 784).

Tras lo cual, Foucault distinguirá a las técnicas mencionadas en cuatro categorías, planteando entonces la existencia de: tecnologías de producción, que permiten “transformar y manipular cosas”- tecnologías de sistemas de signos, vinculadas justamente a la “utilización de símbolos, sentidos o significaciones”- las tecnologías de poder que, determinando la conducta de los individuos, la fijación de ciertos fines y / o dominaciones, traen aparejada una *objetivación* del sujeto - y las tecnologías de sí, que permiten a los individuos actuar sobre su propia forma de ser – “cuerpo, conductas, pensamientos” – con el fin de alcanzar una transformación de sí mismos, es decir *prácticas de subjetivación*; a su vez, nuestro “autor” remarcará la imbricación funcional de dichas tecnologías. Por otro lado, volviendo nuevamente sobre la relación de las investigaciones en curso con sus trabajos previos, planteará que:

He querido hacer una historia de la organización del saber tanto en lo que respecta a la dominación como en lo que concierne al sí mismo. Por ejemplo, no estudié la locura en función de los criterios de las ciencias formales, sino con el fin mostrar qué tipo de gestión de los individuos, al interior y al exterior de los asilos, había hecho posible este extraño discurso. Llamo “gubernamentalidad” al punto de encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí. (...) Puede que haya insistido demasiado sobre las técnicas de dominación y de poder. Me intereso cada vez más en la interacción que se produce entre sí mismo y los otros, y las técnicas de dominación individual, el tipo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo por medio de las técnicas de sí (Foucault, 1994a1: 785).

En torno a lo cual, resulta sumamente sugerente el señalamiento introducido por el reconocido especialista Gary Gutting (1989), quien en el marco de su clásico trabajo respecto de la arqueología foucaultiana, enfatizó en los siguientes términos la relevancia de las indagaciones respecto de “la locura” realizadas por Foucault en su tesis doctoral:

Con respecto a los trabajos posteriores de Foucault, Historia de la locura posee un fundamental carácter germinal. Sus tópicos críticos y metodológicos fueron llevados adelante por todo lo que Foucault escribió. (...) A

través de todos estos desarrollos, (...) Foucault permanece fiel al objetivo fundamental del método arqueológico tal como apareciera por primera vez en *Historia de la locura*: entender las estructuras que caen por debajo de aquellas elucidadas por las técnicas estándar de la historia del pensamiento. De modo similar, el objetivo crítico preciso de los posteriores trabajos de Foucault cambia de libro a libro (...). Pero, a través de ellos, el proyecto continúa siendo el de *Historia de la locura*: usar la historia para cuestionar la auto – comprensión del conocimiento actual acerca de los seres humanos (pp. 109 – 110).

Por otra parte, en un clásico artículo publicado ese mismo año, planteó Foucault (1994a2) que:

Las ideas de las que querría hablar aquí no tienen carácter de teoría ni de metodología. (...) Querría decir, primero, cuál ha sido la finalidad de mi trabajo estos últimos veinticinco años. Ésta no ha sido analizar los fenómenos del poder ni sentar las bases para tal análisis. He buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; me he ocupado, desde esta óptica, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. (...) Por lo tanto, no es el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis investigaciones (pp. 222 – 223).

Podemos ver en los fragmentos citados una referencia condensada de Michel Foucault al conjunto de sus investigaciones, las culminadas y las en curso, hilvanadas a través de la problematización de las relaciones entre subjetividad y verdad como interrogante que le permite recuperar críticamente las herramientas previamente construidas otorgándole nuevos bríos en el plexo de su interrogación actual. Ahora bien, ¿en qué medida, a partir de este gesto foucaultiano, podemos revisar a su posicionamiento frente a las denominadas posteridades *críticas* para, luego, hacer valer a la misma en el marco de la relectura de sus reflexiones en torno a la constitución del saber en tanto objeto de indagación arqueológica?

Michel Foucault frente a las posteridades de la Crítica

“Foucault propone, en definitiva, una doble transformación del concepto tradicional de filosofía. En primer lugar, se aleja del intento de determinación a priori de los límites del pensamiento humano y de la acción y, en lugar de ello, realiza una demostración histórica del carácter contingente de lo que se presenta como una restricción necesaria. En segundo lugar, no se pregunta esto para

proveer una justificación de los valores que guían nuestras vidas, sino que lo hace para despejar el camino de los obstáculos intelectuales al logro de ellos" (Gutting, 1989: 285).

Gary Gutting

Múltiples son los ejes que podrían ser tomados en consideración para brindar un perfil de la manera en que Michel Foucault concibió a la práctica filosófica, por lo tanto, este breve párrafo no parte de un intento de "unilateralización" del problema, sino más bien de un recorte realizado en función de los objetivos del capítulo reseñados previamente. Por otra parte, sin desconocer que Foucault problematizó a la lectura kantiana de la *Aufklärung* en varias oportunidades, sería pertinente destacar que la revisión de las modificaciones, y de los matices, que podrían encontrarse entre dichas lecturas que tuvieron lugar entre 1978 y 1984 (Foucault, 1990; Foucault, 1994c; Foucault 2008) requeriría cuanto menos de la escritura de un artículo de mediana extensión, lo cual escapa tanto de las posibilidades como del foco de problematización del presente apartado². Someramente, en tanto antesala de la lectura que propondremos a continuación, querríamos detenernos en la primera clase del curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1982 – 1983, es decir la clase del 5 de Enero de 1983 por medio de la que el filósofo francés diera inicio a su curso titulado *Le gouvernement de soi et des autres*. En dicha clase, Foucault se vale de una presentación del modo en que Immanuel Kant respondió a la pregunta "*Was ist Aufklärung?*" para inscribir a su propia labor en una modulación de la *Crítica*. En sus propios términos:

Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta. Hay que optar o por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. Y es esta forma de filosofía la que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado una forma de reflexión a la cual, desde luego, me vinculo en la medida en que puedo (Foucault, 2008: 22).

La revisión de dicho intento foucaulteano de inscripción de su propio trabajo en una cierta modulación de la *Crítica*, es decir en una de las posteridades de la *Crítica*, resulta fundamental

[2] Por otro lado, sería pertinente destacar que escapa por completo del foco del presente apartado la evaluación de la plausibilidad del proyecto crítico foucaulteano; como así también, queda por fuera de las líneas que se despliegan a continuación, la puesta en discusión de una serie de cuestionamientos que fueron dirigidos a dicha faceta nodal de la filosofía foucaulteano. Nos referimos a críticas clásicas a la propuesta de Foucault, tales como la caracterización de su estrategia filosófica como "auto – refutatoria", en tanto implicaría una suerte "paradoja autorreferencial", o el señalamiento de que la misma se sostendría sobre una posición "cripto-normativista" (ver: Fraser, 1981; Putnam, 1981; Merquior, 1985; Taylor, 1986; Habermas, 1993).

puesto que nos permitirá enfocarnos, en el apartado siguiente, en su problematización de los saberes partiendo de la base de que su crítica no tiene como correlato una propuesta de fundamentación alternativa. Es decir, que no pretende erigirse como una "analítica de la verdad" preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, sino que más bien se enmarca en el proyecto de dar cuenta de la constitución histórica de *focos de experiencia* para poder desentrañar *ontológico-políticamente* a la actualidad y problematizar la contingencia y las posibilidades de franqueamiento de lo presuntamente "universal y necesario".

Justamente, por *foco de experiencia* Foucault concibe a la articulación entre las formas de saber, las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles; imbricación cuyo desmonte constituye el blanco de la problematización respecto de la actualidad, tal como Foucault lo explicitara en dicho curso y el del año siguiente (Foucault, 2009). En ese sentido, resulta más que pertinente el señalamiento introducido por la filósofa italiana Claudia Giordano, quien en su tesis doctoral sintetizó con total claridad a la manera en que el propio Foucault buscó recuperar, en el contexto de dicha clase, a sus indagaciones precedentes; al respecto, sostuvo Giordano (2007) que:

Foucault considera a la locura, la delincuencia, la enfermedad, la sexualidad como singularidades históricas, como experiencias que son constituidas en la configuración de una "correlación" singular entre un campo de saber, un sistema normativo y una modalidad de relación del sujeto con sí mismo (p. 65).

Puede decirse, entonces, que el modo en que las herramientas foucaultianas permiten problematizar al saber no se articula por medio de la trama constituida por la imbricación entre "crítica del conocimiento – teleología de la verdad – normación de la forma adecuada de conocer". Por el contrario, su reflexión *epistemológica* se encuentra jalonada por preocupaciones de índole *ontológico-políticas*, ya que la misma se configura en tanto aporte fundamental para la problematización de la constitución histórica de la actualidad. Al respecto, en su clásica lectura de Foucault, el citado especialista Gary Gutting (2005b) planteó, en relación al modo foucaultiano de puesta práctica de la filosofía en tanto actividad crítica, que:

En terminología kantiana, es crítica (indagando los supuestos con respecto al alcance y los límites de nuestro conocimiento), pero no es, como el propio proyecto kantiano, trascendental. No pretende descubrir las condiciones necesarias para conocer, que determinan categorías en términos de lo que debemos experimentar y pensar acerca del mundo y nosotros mismos. Más bien, la crítica foucaultiana examina las pretensiones de necesidad con vistas a socavarlas al mostrar que son meras contingencias históricas (p. 59).

De lo que se trata, entonces, es de una inflexión del gesto crítico, que desanclado de todo viso de universalidad se desliga a su vez de una pretensión fundadora – normativa. En lugar de configurarse como una gnoseología que dé cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento, normando las formas adecuadas de conocer, y una ética orientada por la búsqueda de imperativos categóricos, que permita normar las formas moralmente buenas de actuar; la crítica foucaultea opera por medio del cuestionamiento del pretendido carácter necesario de las formas de pensamiento y de los modos de acción de los sujetos en sus relaciones consigo mismos y con los otros.

Por otra parte, el reconocido especialista Frédéric Gros (2008) planteó de manera ilustrativa, en la *"Situation du cours"*, cómo en torno a su lectura de Kant y el problema de la *Aufklärung* Foucault redefinió la noción de filosofía moderna, en cuya registro buscó inscribirse:

Foucault había partido, con Kant, de una definición nueva de la filosofía moderna: era moderna la filosofía que aceptaba pensar, no a partir de una reflexión sobre su propia historia sino de una convocatoria por el presente. ¿Qué es lo que hoy nos convoca a pensar? Esta interrogación sobre aquello que debe ser reflexionado en el presente, en tanto nos convoca a pensar y esa incitación forma parte de un proceso que el pensador completa y en el que participa, había sido definida por Foucault como punto de apertura de una filosofía propiamente moderna, tradición a la cual él mismo quería inscribirse (p. 361).

Es decir, que la clave de bóveda en torno a la cual se articula la reflexión filosófica foucaultea la constituye su imbricación con la actualidad, ya que es la inscripción del filósofo en su tiempo lo que lo motoriza a pensar respecto de, valga la redundancia, su presente: las preguntas por "el hoy" y "quiénes somos en nuestra actualidad" constituyen el punto de partida y el objetivo insoslayable de su labor.

Ahora bien, tras haber revisado someramente el modo en que Foucault buscó inscribirse en una determinada modulación de la *Crítica*, en torno a la cual se ligan de manera indisoluble la práctica filosófica y la interrogación respecto de la actualidad, una pregunta se nos impone de manera acuciante, a saber: ¿cómo revisar, desde la perspectiva *Crítica* de su proyecto filosófico, a las clásicas reflexiones de Michel Foucault respecto del saber en tanto zócalo de interrogación arqueológica?

La distinción saber - conocimiento: notas en torno a la arqueología

"[La] arqueología (...) radicaliza el sentido de la contingencia de nuestros más queridos prejuicios y más aceptadas necesidades, abriendo de este modo un espacio para el cambio. En su recurrencia a las prácticas discursivas, delinea el vínculo íntimo entre percibir, concebir, decir y hacer" (Flynn, 2005: 33).

Thomas Flynn

"Hacer la historia de la objetivación, no explicar lo que se ha pensando acerca de la locura en la modernidad, no cómo la sociedad occidental se ha comportado con respecto a ella, sino cómo se ha constituido un objeto de saber y de práctica social y política que tenía los caracteres de la locura; por lo tanto, hacer la historia de la constitución de los objetos significaba, para Foucault, contribuir a la problematización del presente. (...) En otros términos, hacer de las nociones y categorías devenidas familiares, hasta al punto de no ser más interrogadas en su constitución histórica, algo positivo en el sentido de puesto en marcha, (...) es decir abrir la posibilidad de poner en cuestión nuestra pertenencia a ellos y, de tal forma, nuestro reconocimiento en lo que somos" (Giordano, 2007: 70 – 71).

Claudia Giordano

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, y haciéndonos eco de las citas que hemos colocado como epígrafe, damos comienzo a este apartado por medio de la caracterización foucaultea del trabajo arqueológico en tanto trabajo de archivo realizado sobre los discursos, es decir ni las proposiciones, ni las frases, pero menos aún las ideas o creencias. En dicho marco, la problematización arqueológica de los discursos, consistirá en abordarlos en tanto prácticas, y se orientará hacia el dar cuenta de sus condiciones de posibilidad; logrando así, el establecimiento de los modos de históricos de constitución de ciertas positividades, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. En ese sentido, no debe perderse de vista que, como lo aclarara el citado especialista Edgardo Castro (2011b):

(...) El término "archivo" no refiere en Foucault, como en el lenguaje corriente, ni al conjunto de documentos que una cultura conserva como memoria y testimonio de su pasado ni a la institución encargada de hacerlo. El archivo es, más bien, el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados (p. 38).

En este contexto, se torna insoslayable la inclusión de la definición dada por Michel Foucault (1969) respecto de las formaciones discursivas en el capítulo segundo de la primera parte de *L'archéologie du savoir*, en donde el pensador francés planteó de manera sintética que:

En el caso en que se pudiera describir, entre un cierto número de enunciados, un semejante sistema de dispersión, en el caso en que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones y funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*, - evitando así palabras demasiado cargadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por otra parte para designar una dispersión semejante, como "ciencia", o "ideología", o "teoría", o "dominio de objetividad"". Se llamarán *reglas de formación* a las condiciones a las cuales están sometidos los elementos de esta repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas) (p. 53).

A lo largo de la sucesión de capítulos que estructura a dicha parte del libro, titulada "*Les régularités discursives*", el filósofo desgajará a cada aspecto que configura a la citada definición, apoyándose en los discursos que había abordado en sus trabajos precedentes, y reformulando el abordaje de los mismos desde la perspectiva del "pasaje en limpio" de la metodología arqueológica y sus supuestos epistemológicos. En ese sentido, puede plantearse en torno a la definición en cuestión, que el pasaje de los conceptos y las elecciones temáticas hacia sus reglas de formación resulta una herramienta metodológica fundamental, en tanto permite a Foucault alejarse tanto de la "historia de las ideas" como de la historia conceptual de las ciencias practicada en el marco de la epistemología de Gastón Bachelard y de la historia de las ciencias de Georges Canguilhem (Gutting, 1989: 217 – 226). Por otra parte, poniendo el acento en el blanco de indagación de nuestro artículo, el pasaje de la problematización de los objetos y las modalidades enunciativas hacia sus reglas de formación, resulta un aporte epistemológico fundamental, puesto que permite desanclar a la reflexión epistemológica del interior de la relación sujeto – objeto, y visibilizar a los términos de la relación cognoscitiva como inmanentes a dichas reglas de formación. Al respecto, el especialista Gary Gutting (1989) planteó que:

Foucault considera que una formación discursiva involucra cuatro elementos básicos: los *objetos* a los que sus enunciados apuntan, el tipo de estatuto cognitivo y la autoridad que poseen (lo que Foucault llaman *modalidad enunciativa*), los *conceptos* en cuyos términos son formulados, y los *temas* (puntos de vista teóricos) que desarrollan. Sin embargo, él no piensa en una formación discursiva dada como definida por un único sistema de objetos, una única modalidad enunciativa, un marco conceptual distintivo, o un conjunto consistente de temas o teorías. (...) Foucault no considera

a una formación discursiva como distinguida por cualquier unidad (por ejemplo, de objetos, conceptos, métodos) provista por estos elementos. Más bien, una formación discursiva es un "sistema de dispersión" de estos elementos: define un campo dentro del cual una variedad de diferentes, incluso incompatibles, conjuntos de elementos pueden ser desplegados (p. 232).

Tal como lo hemos mencionado previamente, en las citas precedentes encontramos condensadas una serie de reflexiones que Foucault sintetiza a partir de la relectura crítica de sus trabajos previos. Tras haber puesto en cuestión a las presuntas unidades de discurso, como autor, tradición y obra entre otras, Foucault se dispone a encontrar otros principios que permitan agruparlos. Será volviendo sobre problemas abordados en *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault, 1972), *Le naissance de la clinique* (Foucault, 1963) y *Les mots et les choses* (Foucault, 1966), que el filósofo francés presentará a la noción de formación discursiva, a partir de señalar - en relación a los discursos abordados en los libros mencionados - el fracaso concerniente en buscar el principio de "unidad de los discursos" en el "objeto" al que presuntamente refieren, "el modo de enunciación" que monolíticamente los caracterizaría, "los conceptos" y "el tema" que unitariamente les darían forma. Por el contrario, y en tanto contracara de cada una de estas alternativas fallidas, propondrá Foucault a la citada noción de formación discursiva, en torno a la cual el discurso es susceptible de ser analizado en tanto conjunto de prácticas que se encuentran atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la función enunciativa. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los enunciados efectivamente producidos. Al respecto, el epistemólogo Martin Kusch (1991) sostuvo que:

Lo que Foucault pretende señalar es que los objetos de un discurso (científico) no están esperando "allí afuera", sino que son más bien el resultado de un grupo de relaciones que existe dentro y entre superficies, autoridades y grillas. En otros términos, "no es suficiente abrir los ojos, prestar atención" para encontrar nuevos objetos científicos, sino que esos nuevos objetos existen solamente "bajo condiciones positivas de un grupo complejo de relaciones" (p. 66).

En la misma línea, hacemos propio el planteo de Gary Gutting (1989), quien planteó que: "(...) la unidad de una formación discursiva se debe completamente a las reglas que gobiernan la formulación de enunciados acerca de diferentes sistemas de objetos, exhibiendo diferentes modalidades enunciativas, empleando diferentes marcos conceptuales, y expresando diferentes puntos de vista teóricos" (p. 232). Por otra parte, encontramos más que atinado el modo en que el politólogo Luciano Noretto (2010) caracterizó a dicha elaboración foucaultea, en sus propios términos:

Ninguno de estos elementos constituye una instancia que, desde el exterior, permitiría agrupar los enunciados en unidades. Más bien, una formación discursiva viene definida por la regularidad intrínseca mediante la que se da sus objetos, determina las posiciones de sujeto, se forma sus conceptos y se abre a opciones temáticas y estrategias teóricas. Este cuádruple sistema de formación es lo que brinda unidad a un discurso (p. 74).

Puede decirse entonces, que la arqueología permite aproximarse a los discursos en tanto prácticas que forman regularmente los objetos que sólo en ella tienen lugar, al tiempo que posibilitan la constitución correlativa de formas de subjetividad. De hecho, no puede pasarse por alto que este modo de problematización de los saberes en tanto prácticas discursivas permitió a Foucault plantear la oposición entre la teoría del conocimiento, que se ocuparía de dar cuenta de la relación sujeto - objeto, y la arqueología del saber que se coloca por fuera de dicha relación, dando cuenta de la formación de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la función enunciativa. Por lo tanto, consideramos que el eje de la apuesta foucaulteana radica en la problematización del saber como un modo alternativo a la construcción de una teoría del conocimiento; puesto que no se trata, para Foucault, de problematizar los términos de la relación cognoscitiva sino de colocarse por fuera de la relación misma, dando lugar a la problemática del saber en oposición a la del conocimiento, tal como lo sostuvo en un artículo publicado en 1968:

Lo que la arqueología del saber clausura, no son las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico; es más bien, el tema general del "conocimiento". El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su indisociable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida (...). El conocimiento confía a la experiencia la responsabilidad de dar cuenta de la emergencia histórica de las formas y del sistema a los cuales obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber (Foucault, 1994b1: 730).

Tras lo cual, en una abierta diatriba contra la reflexión fenomenológica, Foucault (1994b1) se valdrá de la contraposición entre saber y conocimiento para separar a la apuesta arqueológica del triplete formado por subjetividad constituyente de la experiencia, teleología y continuidad de la historia de las ciencias:

En oposición a todos estos temas, puede decirse que el saber, como campo de historicidad en el que aparecen las ciencias, está libre de toda actividad constituyente, liberado de toda referencia a un origen o a una teleología histórico - trascendental, desprendido de toda apoyo sobre una subjetividad fundadora. (...) Era necesario que la historia fuera continua para salvaguardar la soberanía del sujeto; pero, recíprocamente era necesario que una subjetividad constituyente y una teleología trascendental atravesaran

la historia para que ella pudiera ser pensada en su unidad. De esta forma era excluida del discurso y rechazada hacia lo impensable la discontinuidad anónima del saber (p. 731).

En ese sentido, no podemos dejar de remitirnos a la lectura propuesta por el reconocido historiador francés Paul Veyne (1984), quien planteó que:

La intuición inicial de Foucault no es la estructura, ni el corte, ni el discurso: es la rareza, en el sentido latino de la palabra; los humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser distinto (...) (p. 200).

Antes de dar un cierre al presente apartado, consideramos sumamente pertinente detenernos en las reflexiones de Edgardo Castro (1995), quien remarcó minuciosamente que frente a preocupaciones que jalonaron a los tempranos trabajos de Foucault - realizados durante los años `50 -, la constitución del saber como objeto de investigación trajo aparejado un desplazamiento fundamental, puesto que:

"(...) Ya no se tratará de explicar cómo se originan las enfermedades mentales a partir de las condiciones históricas y materiales de la existencia, sino de definir las relaciones históricas entre el discurso de la psicopatología y las prácticas sociales. La cuestión planteada se desplaza de la objetividad a la objetivación, de la realidad patológica a la patología, de la historicidad de la enfermedad a la historicidad de la ciencia" (p. 35).

Reflexiones finales

"Los análisis de Foucault buscaron, en particular, sacar a la luz las características de nuestro propio régimen de verdad. (...) El tema de los "juegos de verdad" está omnipresente en los trabajos de Foucault desde el momento en que el análisis de las condiciones de posibilidad de la constitución de los objetos de conocimiento y de los modos de subjetivación son dados como indisociables. En la medida en que esta objetivación y esta subjetivación son dependientes la una de la otra, la descripción de su desarrollo mutuo y de su entrelazamiento recíproco es, precisamente, lo que Foucault llama "juegos de verdad", es decir, no el descubrimiento de lo que es verdadero, sino de las reglas en función de las cuales lo que dice un sujeto respecto de cierto objeto puede caer bajo la cuestión de lo verdadero o lo falso" (Revel, 2002: 64 – 65).

Judith Revel

A lo largo del presente capítulo, hemos revisado el modo en que el filósofo francés buscó reformular de manera recurrente sus trabajos previos desde la perspectiva de sus indagaciones en curso y, en dicho marco, el intento de inscripción de su propio trabajo en una de las posteridades de la *Crítica*. Al respecto, la caracterización foucaultea de su labor filosófica como ontología del presente, permite revisar la potencia *epistemo-ontológico-política* que encierra su problematización del saber que, en lugar de problematizar la relación sujeto – objeto, pretende dar cuenta de la formación de los términos de la relación cognoscitiva a partir de la indagación de la historia efectiva de las prácticas discursivas.

En ese sentido, a partir del recorrido trazado en los párrafos precedentes, consideramos que las citas relativas al método arqueológico que hemos introducido nos permiten sostener que la preocupación epistemológica respecto de los saberes se ejercita de manera desligada respecto del doblete formado por el par enfoque teleológico – pretensiones normativas. Es decir, que la arqueología se ocupa de interrogar a los saberes en su historia efectiva, para lo que prescinde de tomar como punto de partida filosófico a la ciencia actual, y de hacerla funcionar como punto de llegada necesario de la historia de la ciencia; al tiempo que dicha interrogación no se encuentra jalonada por la búsqueda de criterios que permitan regular la puesta en práctica de la ciencia. Puede plantearse, entonces, que la arqueología no pretende configurarse como una teoría del conocimiento alternativa, que problematizaría a la relación sujeto – objeto; por el contrario, entre sus objetivos se destaca el dar cuenta de los modos históricos de constitución de ambos términos al remitirlos a sus condiciones de posibilidad.

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, resulta susceptible de ser planteado entonces que la arqueología foucaultea de los saberes acerca de “lo humano” no se encuentra jalonada por las preguntas propias de la “analítica de la verdad en general”, o sea de las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables. Por el contrario, al brindar herramientas para la problematización de los modos históricos de constitución de sujetos y objetos, la arqueología contribuye a la realización de una ontología del presente. Por lo tanto, puede plantearse que las reflexiones *epistemológicas* del arqueólogo se encuentran jalonadas por preocupaciones de índole *ontológico-políticas*.

Bibliografía:

- CANAVESE, M. (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- CASTRO, E. (1995). *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

----- (2011a). *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.

----- (2011b). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

FLYNN, Th. (2005). "Foucault's Mapping of History", en: GUTTING, Gary (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 29 – 48.

FONTANA, A., BERTANI, M. (1997). « Situation du Cours », en : FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. 1976. Paris: Éditions Gallimard SEUIL, pp. 245 – 263.

FOUCAULT, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France.

----- (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard.

----- (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.

----- (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard, deuxième édition.

----- (1990). « Qu'est-ce que la Critique ? (Critique et Aufklärung) », *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Paris: Année 84 N°2, pp. 35 – 63.

----- (1994a). *Dits et écrits. 1954 – 1988. IV. 1980 – 1988*. Paris: Éditions Gallimard.

----- (1994a1). "Les techniques de soi", en: *Dits et écrits. 1954 – 1988. IV. 1980 – 1988*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 783 – 813.

----- (1994a2). "Le sujet et le pouvoir", en: *Dits et écrits. 1954 – 1988. IV. 1980 – 1988*. Paris : Éditions Gallimard, pp. 222 – 243.

----- (1994a3). « Qu'est-ce que les Lumières ? », en : *Dits et écrits. 1954 – 1988. IV. 1980 – 1988*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 562 – 578.

----- (1994b). *Dits et écrits. 1954 – 1988. I. 1954 – 1969*. Paris : Éditions Gallimard.

----- (1994b1). "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", en: *Dits et écrits. 1954 – 1988. I. 1954 - 1969*, Paris, Éditions Gallimard, pp. 696 – 731.

----- (1997). « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. 1976. Paris: Éditions Gallimard SEUIL.

----- (2004). *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. 1977 – 1978. Paris: Éditions Gallimard SEUIL.

----- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982 – 1983. Paris: Éditions Gallimard SEUIL.

----- (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983 – 1984.* Paris: Éditions Gallimard SEUIL.

FRASER, N. (1981). "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", en: *Praxis International*, N°1.

GIORDANO, C. (2007). *Un'idea di filosofia. Michel Foucault, dalla critica dell'antropologia all'etica de la cura di sé.* Napoli: Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea – Ciclo XX – Indirizzo: Filosofia e Teoria della Scienze Umane, Istituto Italiano di Scienze Umane. Scuola di Alta Formazione nelle Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

GROS, F. (2008). « Situation du cours », en: FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982 – 1983.* Paris: Éditions Gallimard SEUIL, pp. 347 – 361.

GUTTING, G. (1989). *Michel Foucault's archaeology of scientific reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

----- (2005a): "Foucault and the History of Madness", en: GUTTING, Gary (Ed.): *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, pp. 49 – 73.

----- (2005b): *FOUCAULT. A Very Short Introduction.* Great Britain: Oxford University Press.

----- (Ed.) (2005): *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition.

HABERMAS, J. (1993). *El discurso filosófico de modernidad. (Doce lecciones).* Madrid: Editorial Taurus, pp. 285 – 349.

HOY, D. (Editor) (1986). *Foucault: a critical reader.* Oxford: Basil Blackwell.

KUSCH, M. (1991). *FOUCAULT'S STRATA AND FIELDS. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies.* Boston: Springer Science + Business Media.

MERQUIOR, J. G. (1985). *Foucault.* United States of America: University of Carolina Press.

NILSON, J., WALLENSTEIN, S. – O., (Eds.) (2013). *Foucault, Biopolitics and Governmentality.* Stockholm: Södertörn, Södertörn University The Library.

NOSETTO, L. (2010). *Discursos y estrategias. Michel Foucault y la política.* Buenos Aires: Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

PUTNAM, H. (1981). *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

RAFFIN, M. (2014). ""Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber." La relación verdad – subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France", *Revista Paralaje*, N°11, pp. 27 – 39.

----- (2015). "La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault", *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 5 N°8.

REVEL, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Éditions Ellipses.

SAUQUILLO, J. (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza Editorial.

TAYLOR, C. (1986). "Foucault on freedom and truth", en: HOY, David (Editor), *Foucault: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell.

VEYNE, P. (1984). "Foucault revoluciona la historia", en: *Cómo se escribe la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

WALLENSTEIN, S. – O. (2013). "Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality", en: NILSON, Jakob, WALLENSTEIN, Sven - Olov., (Eds.): *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. Stockholm: Södertörn, Södertörn University The Library, pp. 7 – 34.

Iván Gabriel Dalmau: Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Centro de Estudios de Historia de la Ciencia "José Babini" (Escuela de Humanidades – UNSAM), bajo la dirección del Prof. Dr. Héctor Palma (UNSAM) y el Prof. Dr. Claudio Martyniuk (UBA). Jefe de Trabajos Prácticos de Epistemología de las Ciencias Sociales (Escuela de Humanidades – UNSAM) y Ayudante de Primera de Introducción al Pensamiento Científico (Ciclo Básico Común – UBA). Ha realizado estancias de investigación como invitado en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, España) y en la Universidad de Granada (UGR, España). Principal área de inquietud académica: epistemología de las ciencias humanas. Tema de investigación: hacia una problematización de la densidad *epistemo-ontológico-política* que vertebra al abordaje foucaulteano de los saberes. Contacto: idalmau@unsam.edu.ar

Os limites e possibilidade da compreensão como recurso metodológico nas Ciências Sociais, conforme a perspectiva de Habermas.

José Geraldo A. B. Poker (UNESP)

Resumo: Apesar de ser bastante estudada atualmente, devido à sua extensão e complexidade, alguns temas da teoria produzida por Habermas permanecem pouco explorados para efeitos de promoção de debates e análises no âmbito acadêmico. Esta foi a razão que orientou a escolha por focar aqui as reflexões realizadas por Habermas em torno das contingências que cercam a produção do conhecimento nas Ciências Sociais, que resultaram na elaboração da proposta da reconstrução racional, construída para atender a especificidade de uma pauta de temas de interesse do autor. Isto se encontra registrado na obra *A lógica das Ciências Sociais*, publicada originalmente em 1982, e que reúne textos escritos pelo autor desde o final da década de 1960. Estas reflexões também orientaram a elaboração de *Ciências Sociais reconstitutivas versus ciências sociais compreensivas*, um texto escrito por Habermas em 1980 e publicado na coletânea de artigos intitulada *Consciência moral e agir comunicativo* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1987). A partir disto, realizou-se a análise da proposta metodológica oferecida por Habermas, com o objetivo de avaliar a sua condição de inovação na produção de conhecimentos no terreno abrangido pelas Ciências Sociais, sobretudo enfocando a forma pela qual Habermas evoca a compreensão como principal instrumento reconstutivo.

Palavras-chave: HABERMAS; RECONSTRUÇÃO RACIONAL; COMPREENSÃO, CIÊNCIAS SOCIAIS

Los límites y posibilidades de la comprensión como um recurso metodológico en las ciencias sociales em conformidad con la perspectiva de Habermas

Resumen: A pesar de haber estudiado bastante en la actualidad, debido a su extensión y complejidad, algunos temas de la teoría producida por Habermas siguen siendo poco exploradas para la promoción del debate y análisis en el ámbito académico. Esta fue la razón por la que ha guiado la elección de enfoque aquí las reflexiones de Habermas en torno a las contingencias que rodean la producción de conocimiento en las ciencias sociales, que se tradujo en la propuesta de reconstrucción racional, construidos para cumplir con la especificidad de una agenda de temas de interés del autor. Esto se registra en el libro *La lógica de las Ciencias Sociales*, publicado originalmente en 1982 y que reúne textos escritos por el autor a partir de finales de la década de 1960. Estas consideraciones también se guiaron la preparación de *Ciencias Sociales reconstructivas versus Ciencias Sociales comprensivas*, un texto escrito por Habermas en 1980 y publicado en la colección de artículos titulados *Conciencia moral y acción comunicativa* (1987, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro). A partir de esto, se llevó a cabo el análisis de la propuesta metodológica ofrecida por Habermas, con el fin de evaluar su condición innovadora en la producción de conocimiento en el ámbito regulado por las ciencias sociales, centrándose especialmente en la forma en que Habermas evoca la comprensión como el principal instrumento reconstructivo.

Palabras clave: Habermas, Reconstucción Racional, Compreensión, Ciências Sociales

The limits and the possibility of the comprehension as a methodological resource in the Social Sciences as the prospect of Habermas

Abstract: Despite being quite currently studied, because of their length and complexity, some topics of the theory produced by Habermas remain underexplored for promotion of debate and analysis in the academic field. This was the reason that guided the choice of focus here the reflections made by Habermas around the contingencies surrounding the production of knowledge in the social sciences, which resulted in the proposal of rational reconstruction, built to meet the specificity of an agenda of topics the author's interest. This is recorded in the book *The Logic of Social Sciences*, originally published in 1982 and which brings together texts written by the author from the end of the 1960s. These considerations also guided the preparation of *Social Sciences reconstructive versus comprehensive Social Sciences*, a text written Habermas in 1980 and published in the collection of articles entitled *moral Consciousness and communicative action* (1987. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro). From this, we carried out the analysis of the methodological proposal offered by Habermas, in order to assess their innovation condition in the produc-

tion of knowledge in the field covered by the social sciences, particularly focusing on the way in which Habermas evokes the comprehension as the main instrument reconstructive.

Key words: Habermas; Rational Reconstruction; Comprehension; Social Sciences.

Um dos grandes desafios ainda não superados pela ciência em geral, e que afeta diretamente as Ciências Sociais consiste na produção dos conceitos com os quais os cientistas podem interpretar os fatos ou fenômenos da realidade. No caso das Ciências Sociais, a produção de conceitos se torna muito mais problemática que em outros campos do conhecimento, em grande parte devido ao alto grau de subjetividade que envolve as pesquisas e a construção dos modelos teóricos.

Isso significa que o conhecimento próprio das Ciências Sociais pode sofrer afetações as mais diversas, derivadas da condição do cientista enquanto ator social. Notadamente, a produção de conhecimento nas Ciências Sociais pode ser influenciada pelas preferências pessoais, de ordem estética, ética, religiosa ou política, resultantes da posição do cientista no cenário das disputas inerente à vida na sociedade ocidental.

Apesar de ser este um fator de comprometimento por si só demasiadamente relevante, o conhecimento das Ciências Sociais pode ainda sofrer uma série de outras afetações. Não se deve esquecer que nas ciências sociais, todo conhecimento obtido pelas pesquisas deve buscar sua validade na demonstração argumentativa, dadas as limitações da comprovação experimental neste campo do saber.

O que se quer dizer com isso é que o conhecimento nas Ciências Sociais tem como característica ser essencialmente discursivo. E o discurso científico não é apenas composto para expressar a interpretação de um pesquisador sobre um fato qualquer. É composto também para referir-se ao consenso que consubstancia o discurso dominante na comunidade científica da qual o pesquisador participa.

Nesse sentido, há que se ressaltar que a imitação dos modismos verbais pelo cientista tem conseqüências graves para a ciência. Sem atentar para a adequação necessária que deve existir entre a construção da explicação científica e o fato que visa explicar, o cientista interpreta e explica fatos cuja existência ou relevância apenas o são para aqueles que se agrupam em torno de um consenso científico qualquer. Não é difícil se constituir um *sensu comum* nas ciências sociais, que pode ser evocado continuamente para legitimar o pesquisador e dar sentido aos discursos numa comunidade científica qualquer.

Tal afirmação não se constitui em novidade. Há muito tempo, T. Kuhn já tratou do problema dos consensos na prática científica, referindo-se a ele por meio da expressão *paradigma*. Para Kuhn, qualquer inovação no campo da ciência só é possível quando eventualmente um cientista consegue romper com seus próprios paradigmas para interpretar os fatos sob outras perspecti-

vas. Enquanto o cientista permanecer dentro de um paradigma, tenderá a identificar sempre os mesmos fatos e produzir a mesma interpretação para eles.

Não bastasse serem os modismos desastrosos quando incorporados acriticamente por cientistas e pesquisadores para comporem seus discursos, as conseqüências dos enganos e falsamentos não se restringem ao campo específico da ciência, notadamente das ciências humanas. No caso do Brasil, o caminho percorrido pelos discursos científicos alcança primeiro a universidade, por ser ela o domínio próprio dos cientistas, e em seguida é levado pelos mesmos cientistas ao campo da política, pela via dos movimentos sociais, dos partidos políticos, dos sindicatos, organizações não governamentais, e das instituições estatais.

Dessa forma, os discursos baseados nos consensos científicos, que não necessariamente se referem a interpretações de fatos reais e concretos, mas àqueles que os modismos permitem enxergar, muitas vezes são empregados para fundamentar decisões e estratégias de disputa de atores políticos, e não raramente os mesmos discursos tornam-se subsídios para formulação e implementação de políticas públicas.

Na história recente do Brasil há vários exemplos que podem ser evocados para demonstrar os desencontros e desacertos provocados pela adoção de interpretações derivadas de modismos acadêmico-científicos.

Um dos casos mais exemplares dos problemas causados diretamente pelas distorções do discurso científico é o da difícil relação entre mediadores e sujeitos de movimentos sociais, notadamente os de luta pela terra no Brasil. Geralmente, assessores e mediadores nos movimentos orientam suas ações nos modelos teóricos produzidos por cientistas, que lhes define como devem proceder os sujeitos de movimentos para conquistar e manter a terra conseguida, sem considerar os interesses e projetos de vida daqueles que lutam pela terra. Por causa disso, são muitas as narrativas de desencontros resultantes da dificuldade de auto-compreensão e respeito pela alteridade, provocados pelo sistema de representação e linguagem de assessores e mediadores, que não buscam correspondência na vida dos sujeitos efetivos.

Segundo José de Souza Martins (2000) o vocabulário de assessores e mediadores de movimentos sociais, é composto por palavras como *agrário*, *camponês*, *latifúndio*, *burguesia*, entre outras, e "não expressam de fato os conflitos e as polarizações sociais, que fluem de outro modo e por outros modos de tomar consciência das contradições sociais". Por isso, Martins (2000) adverte que "o vocabulário da luta não coincide com o vocabulário da vida, o que quer dizer que a consciência da luta é diversa da consciência de quem quer dirigir a luta (grifo do autor).

Da mesma forma, não são poucos os casos de políticas públicas formuladas e executadas com base em modelos teóricos de validade duvidosa. Neste aspecto, cabe mencionar quase todas as políticas públicas orientadas para promoção do *desenvolvimento* no Brasil. Tais políticas quase sempre redundaram em desatino por se sustentarem em teorias criadas para explicarem fatos e

fenômenos de realidades sociais específicas, historicamente localizadas. Importados e transformados em modismos científicos, os modelos teóricos transferidos para as políticas públicas se referem a fatos ou fenômenos que não necessariamente existem na realidade social brasileira.

De dentro das políticas públicas, os modismos conceituais originados nas Ciências Sociais alcançam rapidamente o terreno da Educação. É neste ponto que se pode verificar outras seqüências da imitação conceitual, a medida que modelos teóricos são incorporados a-criticamente por agentes do Estado em seus discursos e transformados em suporte de políticas educacionais. Notadamente, este é o caso das políticas educacionais destinadas a utilizar o espaço social e educativo da escola como meio de promoção de situações de *inclusão*, visando modificar as condições de *exclusão* na sociedade brasileira.

De qualquer maneira, seja no campo das Ciências Sociais, das políticas públicas, ou dos discursos educacionais, qualquer modismo contém o pressuposto complicado de que há uma identidade universal entre os fenômenos e fatos que ocorrem em todas as realidades sociais, desprezando a evidência de que cada realidade social é uma construção histórica, e portanto específica. Então, os modismos levam a elaboração e execução de políticas públicas visando à solução de problemas que se referem a sociedades idealizadas, apenas existentes no imaginário de cientistas sociais, ou de gestores públicos e agentes educacionais por eles influenciados.

Muito embora o esforço do cientista social e a intenção da prática científica seja a formulação de explicações lógicas e plausíveis para determinados fatos, não é fácil produzir algo assim. Mesmo seguindo rigorosamente o processo determinado por um método qualquer, nunca há a garantia absoluta de que o cientista social conseguiu produzir uma explicação plenamente objetiva sobre o fato que se dedicou a pesquisar. Isto porque o fato pesquisado pelo cientista social pertence à dimensão do *real social*, isto é, a uma ordem de fenômenos que se manifestam no âmbito da vida prática, mas cujas causas somente podem ser identificadas pela compreensão do universo intersubjetivo que orienta a conduta humana.

Como demonstraram Durkheim e Weber, a sociedade humana consiste na possibilidade da construção de consensos lógicos e morais entre um determinado grupo de pessoas. É precisamente isto o que permite a convivência de seres humanos: a possibilidade de que tais consensos sejam compartilhados é que torna as condutas individuais previsíveis e estáveis. Ou seja, de fato, a sociedade humana antes de tudo é uma *realidade mental* construída e reproduzida intersubjetivamente, um composto abstrato de normas, valores e tradições, que configuram modos de pensar, agir e sentir coletivos. Então, conseguir escapar das armadilhas da sua própria subjetividade para alcançar objetivamente a dimensão intersubjetiva que configura logicamente as ações individuais, tem sido o desafio do cientista social.

Embora sendo eles os formuladores de teorias pelas quais se pode explicar a existência e ocorrência de fenômenos sociais, os autores considerados *clássicos* nas ciências sociais, Durkheim, Weber e Marx, cada um a seu modo, também defenderam a tese de que a elaboração de

conhecimentos válidos nesta área do conhecimento, como em todas as demais ciências, depende do rigor metodológico, da maneira severa pela qual o cientista social pesquisa os fatos orientando-se pelo método científico.

No entanto, há que se objetar que o rigor metodológico unicamente não basta para que sejam produzidas explicações cientificamente válidas no campo das ciências sociais. Como ensinaram os autores clássicos, os fenômenos e fatos sociais são manifestações objetivas de uma realidade subjetiva que se constitui mediante a necessidade da regulamentação. É este o fator que torna possíveis as relações sociais e a convivência em um grupo determinado de pessoas.

É precisamente esta a característica universal de todas as sociedades humanas, e apenas esta. Cada sociedade humana é, portanto, uma constituição única e própria dos consensos lógicos e morais que nela orientam coletivamente as condutas individuais. E isto significa que cada sociedade humana deve ser considerada como um produto histórico, como uma manifestação singular e não repetível da experiência social humana, devidamente localizada num contexto espaço-temporal.

A conseqüência imediata desta consideração implica a inviabilidade da transferência de modelos teóricos explicativos de uma sociedade para a compreensão de fenômenos e fatos sociais de outra. Há que se reconhecer preliminarmente que as categorias de análise e os conceitos formulados por cientistas sociais para explicar fenômenos ou fatos específicos se aplicam exclusivamente à determinada sociedade em que ocorrem e são observados. Tanto quanto as sociedades humanas são construções históricas de sujeitos históricos, as explicações das Ciências Sociais sobre elas também assim devem ser consideradas.

Observada por este ângulo, a prática da imitação e aplicação a-crítica de modelos teóricos por um cientista social deve ser considerada como contradição lógica que destitui todo conhecimento daí derivado da condição de conhecimento científico, ao mesmo tempo em que também desqualifica o seu produtor como cientista, muito embora com a imitação consiga ele certo prestígio na comunidade científica da qual participa.

Para se evitar tamanho desatino, o de propor explicações para algo existente apenas em sua mente, é preciso que o cientista social exerça seu ofício começando pelo rigoroso exame crítico das categorias e conceitos que emprega para identificar fatos e fenômenos, e formular explicações para eles. É preciso que o cientista social submeta seus instrumentos teóricos a uma avaliação de plausibilidade, que consiste em questionar a forma pela qual os conceitos e categorias que compõem o modelo teórico que ele aprecia ou que são apresentados como consenso pelos modismos, podem ser aplicados na produção de uma explicação sobre determinados fatos. A busca pelo conhecimento da realidade social implica, portanto, uma análise cujo foco sejam os fundamentos epistemológicos sobre os quais o próprio cientista estrutura suas concepções e formula as hipóteses dos fatores que contribuem para a ocorrência dos fatos que ele pretende explicar, conforme já advertiu Weber (1973), em seus estudos metodológicos.

Isso significa que o conhecimento próprio das Ciências Sociais pode sofrer afetações as mais diversas, derivadas da condição do cientista enquanto ator social. Notadamente, a produção de conhecimento nas Ciências Sociais pode ser influenciada pelas preferências pessoais, de ordem estética, ética, religiosa ou política, resultantes da posição do cientista no cenário das disputas inerente à vida na sociedade ocidental.

Apesar de ser este um fator de comprometimento por si só demasiadamente relevante, o conhecimento das Ciências Sociais pode ainda sofrer uma série de outras afetações. Não se deve esquecer que nas ciências sociais, todo conhecimento obtido pelas pesquisas deve buscar sua validade na demonstração argumentativa, dadas as limitações da comprovação experimental neste campo do saber.

Os argumentos, por sua vez, são compostos por meio de palavras específicas, que devem ser escolhidas pelo cientista de maneira precisa para indicar inequivocamente determinadas significações, com as quais se formula conceitos que compõe um modelo teórico explicativo do real. Também por meio das palavras o pesquisador comunica os resultados de seu trabalho a outros pesquisadores que formam a comunidade científica, o ente que avalia e atribui validade a toda produção de conhecimento no âmbito da ciência.

No entanto, a escolha das palavras pelo cientista para compor seus argumentos muitas vezes não é precedida de um rigoroso exame acerca do significado preciso daquilo que se quer explicar. Muitas vezes a escolha das palavras segue critérios pouco racionais para os padrões aceitáveis da pesquisa científica. Não raramente, a escolha das palavras e a composição dos argumentos obedece a regras tácitas, contidas em modismos que eventualmente tomam conta do vocabulário utilizado para composição de conceitos e interpretação da realidade fática em determinado campo de conhecimento.

Para quem conhece o ambiente intelectual-acadêmico das Ciências Sociais é fácil observar que, nos congressos e demais encontros de pesquisadores da área, ano a ano inventa-se novas palavras para designar conceitos com os quais se nomeia e explica fatos da vida. E no esforço para integrar-se e ser aceito pela comunidade científica da qual faz parte, o pesquisador que participa dos eventos da sua área de conhecimento se vê na condição de ter de repetir as mesmas palavras e formular os mesmos enunciados que os seus pares falam e enunciam.

O que se quer dizer com isso é que o conhecimento nas Ciências Sociais tem como característica ser essencialmente discursivo. E o discurso científico não é apenas composto para expressar a interpretação de um pesquisador sobre um fato qualquer. É composto também para referir-se ao consenso que consubstancia o discurso dominante na comunidade científica da qual o pesquisador participa.

Nesse sentido, há que se ressaltar que a imitação dos modismos verbais pelo cientista tem conseqüências graves para a ciência. Sem atentar para a adequação necessária que deve existir

entre a construção da explicação científica e o fato que visa explicar, o cientista interpreta e explica fatos cuja existência ou relevância apenas o são para aqueles que se agrupam em torno de um consenso científico qualquer. Não é difícil se constituir um *sensu comum* nas Ciências Sociais, que pode ser evocado continuamente para legitimar o pesquisador e dar sentido aos discursos numa comunidade científica qualquer.

Não bastasse serem os modismos desastrosos quando incorporados acriticamente por cientistas e pesquisadores para comporem seus discursos, as conseqüências dos enganos e falseamentos não se restringem ao campo específico da ciência, notadamente das ciências humanas. No caso do Brasil, o caminho percorrido pelos discursos científicos alcança primeiro a universidade, por ser ela o domínio próprio dos cientistas, e em seguida é levado pelos mesmos cientistas ao campo da política, pela via dos movimentos sociais, dos partidos políticos, dos sindicatos, organizações não governamentais, e das instituições estatais.

Dessa forma, os discursos baseados nos consensos científicos, que não necessariamente se referem a interpretações de fatos reais e concretos, mas àqueles que os modismos permitem enxergar, muitas vezes são empregados para fundamentar decisões e estratégias de disputa de atores políticos, e não raramente os mesmos discursos tornam-se subsídios para formulação e implementação de políticas públicas.

Na busca de um instrumental alternativo e crítico de pesquisa, que permitisse superar as distorções conceituais e cognitivas acima expostas, chegou-se às reflexões e demonstrações elaboradas por Habermas e contidas em duas de suas muitas obras conhecidas. Uma delas é o pequeno texto *Ciências Sociais reconstitutivas versus ciências sociais compreensivas* (doravante CSRCSC), escrito em 1980 e publicado na coletânea de artigos intitulada *Consciência moral e agir comunicativo* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1987). A outra obra utilizada foi *A lógica das Ciências Sociais* (doravante LCS), publicada originalmente em 1982 na Alemanha, mas que reúne textos escritos pelo autor desde o final da década de 1960. No entanto, somente em 2009 esta obra foi traduzida e publicada no Brasil.

A escolha destas duas obras em meio a tantas outras que poderiam ser igualmente estudadas, deveu-se primeiramente ao fato de serem obras que tratam da problemática da *compreensão* nas Ciências Sociais e que se referem mutuamente, apesar da distância temporal que as separa.

Outra razão decisiva para a escolha, foi a de que as duas obras, além de tratarem especificamente da produção de conhecimentos nas Ciências Sociais, são obras de conteúdo com enfoque fortemente metodológico. Especialmente em CSRCSC, Habermas traça os contornos de uma proposta metodológica passível de ser aplicada de imediato para se obter conhecimentos da realidade social por meio da compreensão.

Por fim, há que se mencionar mais duas características marcantes nas obras, que as tornam fundamentais para a demonstração pretendida. Sobre tais características, é preciso destacar que

em LCS, Habermas dedicou-se exaustivamente a demonstrar as formas pelas quais a *interpretação* se constitui numa condicionante inerente ao conhecimento produzido nas ciências sociais, mesmo que os próprios cientistas sociais não admitam isto, e apesar da influência predominante do modelo nomológico das ciências naturais sobre as Ciências Sociais. Desta forma, não é possível escapar da interpretação quando se trata da produção de conhecimentos nas Ciências Sociais.

Associado a isso, Habermas constrói uma argumentação voltada a analisar o recurso à *hermenêutica*, em algumas formas pelas quais ela é empregada na Filosofia, apontando os limites e as possibilidades caso ela seja utilizada para compor métodos nas ciências sociais, sobretudo pela sociologia.

E como é próprio ao raciocínio de Habermas, a argumentação foi construída por meio do exame de diferentes perspectivas teóricas sobre aspectos das implicações da problemática relação entre *compreensão* e *explicação* nas ciências sociais. Na obra inteira, em todos os textos, são diversas as teorias por ele apresentadas e analisadas. No elenco de autores escolhidos por Habermas, encontram-se Rickert, Dilthey e Weber, com destaque para Gadamer. Mas também há análises e menções sobre as proposições de Garfinkel, Wittgenstein, Piaget, Dewey e Cicourel, apenas para citar alguns filósofos conhecidos.

A hermenêutica é apresentada por Habermas como uma *arte* de compreender que todas as pessoas desenvolvem na medida em que conseguem obter o domínio de uma língua natural (Habermas, 2009: 297). No entanto, não é esta *arte* o meio adequado à construção da compreensão para ser aplicada na produção do conhecimento nas ciências sociais.

Em relação à *capacidade* de compreensão inerente ao domínio linguístico, como ele mesmo se refere, Habermas busca em Gadamer a demarcação da hermenêutica filosófica. A diferença se estabelece nestes termos:

As coisas são diversas no que diz respeito à hermenêutica filosófica: ela não é uma doutrina ligada a uma arte, mas antes uma crítica. A saber, ela traz à consciência em uma postura reflexiva experiências que, no exercício de nossa competência comunicativa, ou seja, na medida em que nos movemos na linguagem, fazemos com a linguagem. (Habermas, 2009: 297).

Ao que se pode acrescentar:

Portanto, a hermenêutica filosófica desenvolve, e minhas referências devem apenas nos lembrar disto, as intelecções da estrutura das línguas naturais, que podem ser conquistadas a partir de um uso refletido de uma competência comunicativa: *reflexividade e objetividade são traços fundamentais da linguagem tanto quanto a criatividade e a integração da linguagem na práxis da vida*. Um tal saber reflexivo que se sintetiza na "consciência hermenêutica", distingue-se evidentemente do saber-fazer que

caracteriza a compreensão e o próprio discurso disciplinado. (Habermas: 302. Grifos e aspas do autor)

Devido ao fato de consistir num exercício de interpretação com base na linguagem, as possibilidades *compreensivas* da hermenêutica filosófica são praticamente inesgotáveis. Tamanha plasticidade é conferida pela condição privilegiada da linguagem em acessar diretamente um sistema simbólico e a base significativa das tradições, que constituem os fundamentos da meta-linguagem, e que por isso mesmo, são os substratos imprescindíveis a qualquer situação de comunicação. Segundo Habermas,

A hermenêutica filosófica deve à arte do compreender e do tornar compreensível a experiência peculiar de que os meios de uma língua natural são por princípio suficientes para esclarecer o sentido de quaisquer contextos simbólicos, por mais estranhos e inacessíveis que eles possam ser inicialmente. A partir de qualquer língua nós podemos traduzir para qualquer língua. Nós podemos colocar em uma ligação inteligível as objetivações das épocas mais distantes e das culturas mais afastadas com o contexto familiar, isto é, pré-compreendido. (Habermas, 2009: 298)

Evidentemente que, devido à sua complexidade e extensão, haveria muito mais a se destacar numa análise de *A lógica das Ciências Sociais*. No entanto, por causa das restrições auto-impostas para a consecução do objetivo desta demonstração, assume-se como suficientes os aspectos da obra acima ressaltados. Para efeitos de seguir adiante, observa-se que os assuntos tratados por Habermas em todos os textos ali reunidos, apontam para a tematização original construída por Weber em torno da problemática da *compreensão*: a compreensão como forma adequada de identificar a base *subjéctiva* dos fenômenos sociais, a condição da *objetividade*, o alcance e a validade das generalizações, a complicada relação com a História e o grau de aplicabilidade do conhecimento produzido.

Em CSRCSC, escrita anos mais tarde, como foi dito, Habermas referiu-se à LCS, evocando-a com o objetivo de apresentar uma proposta de investigação às ciências sociais. Tal proposta seria aquela que se tornou conhecida como a perspectiva da *reconstrução racional*, cuja finalidade consiste no esforço pela explicitação dos saberes implícitos no âmbito da ação comunicativa.

Trata-se de um texto sintético, escondido entre outros textos teoricamente mais densos, mas isso não facilita a produção de uma abordagem sobre ele, muito pelo contrário. Grosso modo, as 23 páginas escritas, incluindo as notas, são utilizadas por Habermas para repassar o percurso conceitual construído em LCS, reafirmando seus principais pontos: a relação entre a *compreensão*, a hermenêutica filosófica e o conhecimento nas ciências sociais, a relação de estreita vinculação existente entre o exercício da *compreensão* e a linguagem, de modo que não há interpretação, tampouco hermenêutica, sem a mediação da linguagem e o destaque para a perspectiva racional

contida em qualquer experiência de *compreensão*, o que permitiria a sua *objetivação* e uma *presumível teorização*.

O raciocínio utilizado para a apresentação da *perspectiva da reconstrução racional* foi construído por Habermas em torno de quatro eixos de argumentação, a começar pela elaboração de um breve balanço crítico das tendências recentes de produção científica nas ciências sociais, temporalidade esta que abrange explicitamente as décadas de 1960 e 1970, dado que o texto foi escrito em 1980.

Nesta avaliação, Habermas menciona a *guinada interpretativa* nas ciências sociais na década de 1970, observando que tal abordagem fora resultado direto do fracasso do modelo *nomológico* nas ciências sociais convencionais (CSRCSC p. 38), observando ainda que os *paradigmas interpretativos* também se constituíram como alternativa ou resistência diante do objetivismo-positivismo e do retorno do biologismo e das explicações naturalistas da sociedade e da cultura humanas (Habermas, 1989: 39).

A seguir, Habermas define o conceito de hermenêutica que será por ele empregado na sustentação da perspectiva da *reconstrução racional*. Neste ponto, há a retomada da relação entre hermenêutica e linguagem, apresentada em LCS, com especial cuidado para chamar a atenção sobre o que tal relação implica no caso de sua utilização como estratégia de *compreensão* para a pesquisa social.

Como *hermenêutica*, Habermas designa a identificação do significado inerente a "toda expressão dotada de sentido – seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefacto qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um documento". A hermenêutica pode ser aplicada a tudo isso, porque toda expressão dotada de sentido "pode ser identificada, numa perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto como objetivação inteligível de um significado" (Habermas, 1989: 39).

No entanto, se é possível afirmar que qualquer produto da atividade humana é dotado de sentido, e portanto passível de uma interpretação quanto ao significado, para se alcançar a significação de algo é preciso *participar* de ações comunicativas. Para Habermas é apenas por meio da participação, real ou imaginada em ações comunicativas de uma comunidade linguística, que se consegue efetivamente *compreender aquilo que é dito a alguém* (Habermas, 1989: 40). É preciso, para tanto, possuir o domínio da linguagem:

A hermenêutica considera a linguagem, por assim dizer, em ação, a saber, da maneira como é empregada pelos participantes com o objetivo de chegar a uma *compreensão* conjunta de uma coisa ou de uma *maneira de ver* comum. (Habermas, 1989: 41. Grifos do autor).

A hermenêutica apresentada contém a vinculação entre *compreensão* e *participação* numa ação comunicativa. Isso implica necessariamente a adoção da atitude *performativa* por aquele

que pretende *compreender*. Por atitude *performativa*, Habermas designa o abandono da condição de terceira pessoa (*atitude objetivante*) para se assumir a condição de segunda (*atitude conforme a regras*), ou de primeira pessoa (*atitude expressiva*). Sobre isso, afirma Habermas:

A atitude performativa permite a orientação *mutua* por pretensões de validade (verdade, correção normativa, sinceridade) que o falante ergue na expectativa de uma tomada de posição por sim/não da parte do ouvinte. Essas pretensões desafiam a uma avaliação crítica, a fim de que o reconhecimento intersubjetivo de cada pretensão particular possa servir de fundamento a um consenso racionalmente motivado. Ao se entenderem mutuamente na atitude performativa, o falante e o ouvinte estão envolvidos, ao mesmo tempo, naquelas funções que as ações comunicativas realizam para a reprodução do mundo da vida comum. (Habermas, 1989: 42. Grifo do autor)

Para que se possa de fato compreender algo, ressalta Habermas, torna-senecessário que o interprete considere a linguagem na forma pela qual ela é empregada na vida cotidiana, situação em que a utilização da linguagem encontra-se apoiada em *situações de validez adicionais*, quer dizer num saber "mais abrangente do que o saber estritamente proposicional ou relativo à verdade", que sustenta *pretensões de validez não cognitivas* (Habermas, 1989: 43), e que por isso mesmo qualquer interprete somente pode ter acesso a elas mediante a participação. Então,

... uma interpretação correta não é simplesmente verdadeira, como é o caso de uma proposição relatando uma interpretação correta; poder-se-ia antes dizer que uma interpretação correta convém a, é adequada a ou explícita o significado do interpretandum que os interpretes devem alcançar (Habermas, 1989: 43).

A despeito de considerar a necessária vinculação entre *compreensão* e *participação* para a consecução da perspectiva da *reconstrução racional*, de modo algum Habermas desconhece os riscos que tal relação apresenta para a produção do conhecimento nas ciências sociais. É assim que se pode identificar a terceira parte da argumentação de Habermas no texto em questão. Neste ponto, Habermas observa a existência de quatro prováveis dificuldades a serem enfrentadas e em torno delas avalia a viabilidade científica da utilização da hermenêutica nas ciências sociais, na forma por ele proposta.

As dificuldades indicadas por Habermas se referem às conseqüências da *participação*, a começar pela "renúncia à posição privilegiada do observador", o que implica ao interprete assumir a condição de igualdade *cognitiva* derivada da condição de igualdade *performativa* estabelecida com os demais participantes, abandonando assim a pretensão de ter algo a *ensinar* a eles. Se querem realmente *compreender* mediante a *participação*, os interpretes, segundo Habermas,

... se vêem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos. Ao tomarem parte em ações comunicativas, aceitam por princípio o mesmo status daqueles cujos proferimentos querem compreender. Eles não estão mais imunes às tomadas de posição por sim/nãodos sujeitos da experiência ou dos leigos, mas empenhados num processo de crítica recíproca. No quadro de um processo de entendimento mútuo – virtual ou atual – não há nada que permita decidir a priori quem tem de aprender de quem. (Habermas, 1989: 43)

Habermas aponta duas outras dificuldades, que são decorrentes da interpretação mediante *participação*. Há o problema da objetivação, quer dizer, “de que aquilo que é compreendido numa atitude performativa deve ser traduzido naquilo que pode ser constatado do ponto de vista da terceira pessoa” (Habermas, 1989: 44). O interprete, nesse caso, deve conseguir explicitar todos os saberes envolvidos numa ação comunicativa, mesmo aqueles saberes de ordem não cognitiva evocados pelos participantes para sustentar as pretensões de validade.

Ligado a isso, há o problema da *neutralidade axiológica*. Por conta de sua condição de participação, o intérprete se encontra envolvido pelos mesmos saberes que sustentam as pretensões de validade não cognitivas, e, sendo assim, “juízos de valor se insinuam no discurso que constata fatos” (Habermas, 1989: 44).

Às dificuldades acima apontadas, Habermas acrescenta uma outra: a dificuldade de produzir saber teórico (nomologia) por meio da hermenêutica que fundamenta a perspectiva da *reconstrução racional*. Esta dificuldade se refere ao fato de que qualquer interpretação produzida tem como contingência os aspectos que circunscrevem a existência concreta daquilo que foi interpretado. Cada interpretação, portanto, deve ser considerada como algo tão singular como aquilo a que se dedicou a interpretar num contexto fático. A princípio, Habermas admite que seria prudente à perspectiva da *reconstrução racional* também renunciar à pretensão de produzir saber teórico e lança dúvidas sobre a possibilidade de que possa ser apresentada como alternativa de conhecimento científico às ciências sociais. Sobre isso, sintetiza Habermas:

Em suma, toda ciência que admite as objetivações de significado como parte de seu domínio de objetos tem que se ocupar das consequências metodológicas do papel de participante assumido pelo interprete, que não “dá” significado às coisas observadas, mas que tem, sim, de explicitar o significado “dado” de objetivações que só podem ser compreendidas a partir de processos de comunicação. Essas consequências ameaçam justamente aquela independência do contexto e aquela neutralidade axiológica que parecem necessárias para a objetividade do saber teórico. (Habermas, 1989: 43. Aspas do autor)

Em relação ao problema da objetividade do conhecimento fundado na interpretação, é preciso notar que ele não se encerra na dúvida acerca da *compreensão válida*, e avança sobre o alcance ou a abrangência do conhecimento produzido por meio dela. O desafio para a demonstração da viabilidade do emprego da *compreensão* como estratégia metodológica para as Ciências Sociais requer a busca de solução para um provável desencontro que pode ser identificado entre a condição de racionalidade no conhecimento decorrente da *interpretação* em situações de relacionamento específicas e a expectativa de construção de teorias que permitam avançar o conhecimento sobre a ação social na perspectiva científica. Um conhecimento científico da ação social construído mediante a *compreensão* deve ser suficientemente articulado em termos lógico-conceituais para que possa responder satisfatoriamente a quaisquer questionamentos que possam ser a ele dirigidos sobre a generalidade da *explicação* que pretende propor.

Na tentativa de encontrar uma solução para o questionamento da *validade* da *compreensão* e de sua viabilidade para produção de *teoria*, em CSCCSR Habermas expõe de maneira bastante breve o esboço de um método de investigação que considera as necessidades inerentes ao esforço de interpretação e suas contingências. Trata-se da proposta da metodologia da *reconstrução racional*, cuja finalidade consiste em explicitar os conhecimentos implícitos numa ação social determinada.

Como fundamento de objetividade, Habermas observa que todo esforço de *compreensão* inevitavelmente apóia-se em uma racionalidade. Para efeitos da *reconstrução* racional, descarta-se por completo as possibilidades de *compreensão* baseadas na empatia, ou mesmo numa possível capacidade de *descentração*, em que um intérprete poderia aspirar a se transportar *para a consciência do outro* (Habermas, 1989: 45), e por meio desta capacidade, captar de maneira autêntica os sentidos e significados de ações e proposições. Habermas sustenta que não é possível *compreender* sem que esta disposição esteja sustentada em alguma pretensão de interpretação racional dos motivos evocados por alguém para explicar suas escolhas e estratégias em situações de relacionamento. Dessa forma,

Em certo sentido, todas as interpretações são interpretações racionais. Ao compreender – e isso significa justamente: ao avaliar razões – os interpretes não podem deixar de recorrer a padrões de racionalidade, por conseguinte a padrões que eles próprios consideram como obrigatórios para todas as partes, inclusive para o autor e seus contemporâneos (desde que estes pudessem e se dispusessem a entrar na comunicação que os intérpretes retomam). (Habermas, 1989: 47)

Conforme já foi mencionado, a possibilidade da *interpretação* necessária à *compreensão* encontra-se vinculada à disposição de participação do interprete numa situação de comunicação. Habermas reconhece que a participação pode comprometer de alguma forma a *objetividade* da observação, mas destaca que apenas por meio da participação os interpretes tem acesso ao conjunto

de conhecimentos evocados pelos participantes para construir seus argumentos. E neste caso, especificamente, o *interprete-participante* consegue uma posição de *imparcialidade negociada*, por quem tem acesso privilegiado à forma pela qual os demais participantes se referem à *tradição* para nela buscarem as razões necessárias à composição dos proferimentos. Se, por um lado, há uma perda inevitável de objetividade devido aos riscos inerentes à participação, por ela exigir tomadas de posição em relação a valores, que requerem juízos morais, há um ganho de objetividade à medida que apenas por meio da participação chega-se a alcançar a condição de autenticidade da subjetividade dos demais participantes, por conta de que se pode compartilhar *razões* dentro de contextos em que elas se tornam *significativas* para sujeitos em comunicação.

A *compreensão* começa a ser construída pelo observador-participante quando ele tem acesso ao conjunto de conhecimentos cognitivos e não cognitivos evocados pelos falantes em uma situação de comunicação. E neste caso, para Habermas, o "paradigma da interpretação para a hermenêutica é a interpretação de um texto da tradição" (Habermas, 1989: 46).

E para alcançar a *tradição* que dá sentido aos proferimentos, Habermas indica um caminho aparentemente simples ao observador-participante. Trata-se da estratégia de manifestar desconhecimento ou de provocar deliberadamente distorções nas condições de validade em que os demais participantes apóiam seus proferimentos. Os contrastes propositadamente criados na relação entre os proferimentos e o contexto a que se referem, provocam *transtornos de comunicação*. São eles que permitem ao observador colocar-se em outras perspectivas na situação comunicativa, e assim esclarecer, com o auxílio dos demais participantes, os fundamentos racionais, e portanto *objetivos*, mediante os quais as *tradições* são concretamente evocadas para atribuir sentido a proposições. Ou melhor, nas palavras de Habermas:

Os interpretes parecem inicialmente compreender as frases de seu autor, mas, em seguida, fazem a experiência desconcertante de que não compreendem adequadamente o texto, isto é, não a ponto de poderem responder, se fosse o caso, a questões do autor. Os intérpretes tomam isso como indício do fato de que continuam a referir o texto a um contexto diferente daquele em que o texto estava de fato inserido. Eles têm que rever sua compreensão. (Habermas, 1989).

O intérprete-participante alcança a *objetividade* na compreensão à medida que consegue identificar nos meandros da racionalidade das proposições, as *razões* pelas quais "o autor – na crença tácita de que determinados estados de coisas existem, de que determinados valores e normas são válidos, de que determinadas vivências podem ser atribuídas a determinados sujeitos – faz em seu texto determinadas asserções, observa ou fere determinadas convenções e por que dá expressão a determinadas intenções, disposições, sentimentos e coisas parecidas" (Habermas, 1989).

Para Habermas, a *compreensão* proporciona a construção de um conhecimento diferenciado ao cientista social, desde que ele, mediante a participação, alcance dois níveis de entendimento sobre a situação. Um deles consiste na possibilidade de *avaliar as razões* empregadas pelos falantes em suas proposições. E caso consiga *avaliar as razões*, o cientista social adquire a mobilidade de poder transportar-se para a perspectiva dos falantes, à medida que o conhecimento das *razões* lhe permite observar, inclusive, o leque de possibilidades simbólicas de conhecimentos cognitivos e não cognitivos, e que estiveram disponíveis para serem escolhidos na composição de proferimentos pelos falantes. Por meio deste conhecimento, pode o interprete observar a *racionalidade* dos argumentos, porque pode *avaliar* as escolhas feitas pelos participantes sobre a melhor forma de construí-los.

Os requisitos para atingir a *compreensão*, segundo Habermas, são estes:

Os intérpretes compreendem, pois, o significado do texto apenas na medida em que percebem *por que* o autor se sentia com direito a avançar determinadas asserções (como verdadeiras), a reconhecer determinados valores e normas (como corretos) e a exprimir determinadas vivências (como sinceras) (ou, conforme o caso, a atribuí-las a outrem). Os interpretes têm de aclarar o contexto a que o autor manifestamente não pode deixar de pressupor como o saber compartilhado pelo público contemporâneo dele (Habermas, 1989).

Habermas defende sua proposta de investigação social baseada na interpretação, ressaltando que a perspectiva da *reconstrução racional* pode ser uma alternativa metodológica viável às ciências sociais, por se constituir numa forma de conhecimento que contém três qualidades. A perspectiva da *reconstrução racional* proporciona ao cientista produzir um saber sobre as ações ao mesmo tempo *crítico, construtivo e teórico*.

Para Habermas, a condição crítica da *reconstrução racional* deriva do fato de que “as reconstruções racionais explicitam as condições de validade de proferimentos”, e por isso “elas também podem explicar casos desviantes (Habermas, 1989: 48).

Quanto à condição *construtiva*, ela esta ligada a potencialidade da *reconstrução racional* “fixar novos padrões analíticos”, à medida que “as reconstruções racionais empurram as diferenciações entre as pretensões de validez particulares para além dos limites que a tradição ensinou” (Habermas, 1989).

Em relação à *teoria* produzida por meio da *reconstrução racional*, Habermas entende que seja possível produzir um “saber teórico competitivo” (grifo do autor), desde que haja “sucesso na análise de condições de validez muito gerais”. Neste caso, “as reconstruções racionais poderão surgir com a pretensão de descrever universais” (Habermas, 1989).

No entanto, a capacidade de produção teórica não deve entusiasmar demasiadamente os cientistas sociais que buscam alternativas metodológicas viáveis. Habermas aponta para a precaução quanto à probabilidade de que as potencialidades apresentadas na perspectiva da *reconstrução racional* venham a contribuir, também elas, para a produção de conhecimentos distorcidos sobre as ações sociais, e que inevitavelmente são apresentados na forma de “fundamentações últimas” (Habermas, 1989). Antes de tudo, é preciso que o cientista social admita a condição de falibilidade inerente a todo tipo de conhecimento humano, devido ao fato de que todo conhecimento será sempre tributário e envolvido por alguma *subjetividade*. A advertência se faz nestes termos:

Por isso, é importante ver que *todas* as reconstruções racionais, assim como os demais tipos de saber só têm um status hipotético. Pois é sempre possível que eles se apoiem numa escolha errônea de exemplos; elas podem obscurecer e distorcer intuições corretas e, o que é mais freqüente ainda, generalizar excessivamente casos particulares. (Habermas, 1989: 49. Grifo do autor)

Depois disto tudo, a pretexto de uma conclusão, retoma-se o pressuposto inicial de as Ciências Sociais constituem-se em saberes eminentemente discursivos, e é neste contexto que o cientista social produz conhecimentos sobre aquilo que lhe chama a atenção no mundo em que realiza sua experiência existencial e histórica. E como ser-no-mundo, o cientista social interpreta o contexto em que vive, utilizando para isto referências que obtém mediante a participação dele numa comunidade lingüística bastante restrita. São estas características que acentuam a condição de subjetividade que marca o conhecimento produzido nas Ciências Sociais, como já analisou Weber (1973), na conhecida obra “Sobre a ‘objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais e na Ciência Política”, e esta condição, segundo o próprio Weber, limitaria sobremaneira a utilidade prática das Ciências Sociais, inclusive o aproveitamento para a política.

A proposta da *reconstrução racional* feita por Habermas para as Ciências Sociais, como tentou-se defender aqui, pode oferecer saídas metodológicas para as limitações aplicativas do conhecimento produzido pelo cientista social. Se devidamente circunscrita pela condição de falibilidade, na proposta interpretativa/compreensiva de Habermas, há a possibilidade de se produzir conhecimento normativo, que seja ao mesmo tempo crítico, prático, explicativo e emancipatório da realidade social, com chances de superação dos vícios advindos dos modismos e da tendência etnocêntrica, que espreita as Ciências Sociais desde suas primeiras formulações.

Referências Bibliográficas

Habermas, J. (1989) Ciências Sociais reconstrutivas versus Ciências Sociais Compreensivas. En *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

---- (2009) *A lógica das Ciências Sociais*. Petrópolis-RJ: Vozes.

Martins, J. S. (2000) *Reforma agraria –o impossível diálogo*. São Paulo: Edusp.

Weber, M. (1973) *Metodologia das Ciências Sociais*. 2 ed. São Paulo: Cortez.

José Geraldo A. B. Poker: Faculdade de Filosofia e Ciências – Unesp jgpoker@marilia.unesp.br
Mestre e doutor em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (1999). Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp, campus de Marília. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Organizações Internacionais (GEO-Unesp) e pesquisador do Grupo de Pesquisa Filosofia Contemporânea: Habermas. Atualmente realiza pesquisas nas áreas de Direito, Relações Internacionais e Ciências Sociais, vinculadas aos temas Direitos Humanos, Democracia, Questão Ambiental, Religião, Reconhecimento, Inclusão e Cooperação.

El «décalage» como figura althusseriana de la diferencia

Esteban Domínguez (UNR)

Resumen: Este trabajo se propone realizar un análisis preliminar de la noción de «décalage» presente en los textos de Louis Althusser. Se señalará su emergencia junto a algunos problemas claves de su producción teórica (como el de la sobredeterminación, y el de la relación entre producción y reproducción), sosteniendo que mediante aquella figura se habilita un vuelco interior en la producción del autor. Vuelco en el que de una tradición marxista, Althusser extrae los recursos necesarios para su simultánea deconstrucción. Así, por un lado, el «décalage» opera como un gozne que viene a articular lo que por definición aparece como desajustado; pero inmediatamente se reconocerá, por otro lado, que esa tarea se ve imposibilitada por su propia condición. La sospecha que impulsa a proponer estas líneas es que la figura del «décalage», para ser pensada en su radicalidad, debe ser puesta en relación con el núcleo problemático post-estructuralista de la diferencia. Precisamente porque lo que esconden algunas formulaciones "clásicas" del althusserianismo es una interrogación insistente por el par necesidad y contingencia, y por la política entre su rol de fundación y destitución de toda realidad.

Palabras clave: Décalage; Diferencia; Althusser; Post-Estructuralismo

Abstract: This paper aim to analyze the notion of «décalage» in Althusser's texts. Its appearance will be indicated beside some important problems of its theoretical production (such as overdetermination, and the relation between production and reproduction), upholding it is possible an

internal turn in Althusser's writes throughout this category. Internal turn that will allow Althusser obtains the resources needed for its own deconstruction. At first, the «*décalage*» works like a hinge that allow to articulate aspects that by definition appears disarranged. But immediately we will recognize that task being impeded because of its own condition. Our suspicion is, if we want to think in its radicalism, the notion of «*décalage*» must be put in relation with the post-structuralism's problematical core. Precisely, because what is hidden behind some "classical" formulations of althusserianism is the interrogation around necessity and contingency, and politics between foundation and destitution of every reality.

Keywords: *Décalage*; Difference; Althusser; Post-Structuralism

Desajuste y desplazamiento

Lo que pretendo sugerir se inscribe en un esfuerzo colectivo que diversos investigadores vienen emprendiendo por repensar la figura de Louis Althusser. Movidos por una sospecha -indemostrible, aunque sí pasible de ser esbozada preliminarmente en esta conversación- que nos sugiere que el nombre de Althusser podría ayudar, aún hoy y contra todo olvido oficial, a pensarnos en nuestro presente teórico-político.

De ahí el gesto que quisiera proponer por releer a Althusser y a su estructuralismo siempre más allá de sí mismo; por sugerir la (re)inscripción del filósofo en "una constelación meta-teórica o paradigmática" -como se dice en la invitación a esta mesa- "post-estructuralista". Existen múltiples caminos para proceder en esta apuesta por repensar al filósofo comunista como parte de ese momento determinante del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Yo partiré, sin meditar demasiado, de una hipótesis formulada por Étienne Balibar, la cual nos dice:

que no hay, de hecho, post-estructuralismo, o que el post-estructuralismo (...) es todavía estructuralismo, y que el estructuralismo en sentido fuerte ya es post-estructuralismo. Todos los grandes textos que podemos ligar al estructuralismo conllevan en efecto esos dos movimientos, (...) de un 'estructuralismo de las estructuras', o de la búsqueda de las estructuras y las invariantes, a un estructuralismo 'sin estructuras', o mejor de la búsqueda de su indeterminación o de su negación inmanente. (2007: 165)

Un momento que sería errado encorsetar en el término *escuela*, y que su indagación depende de la capacidad que tengamos para dar cuenta de un encuentro entre preguntas y problemáticas diversas. De ahí la importancia de esta mesa en intentar asir una de ellas, incluso la más esquiva, la de "*diferencia*". Para ser lo más directo posible: quiero afirmar que la figura althusseriana del «*décalage*», para ser pensada en su radicalidad, debe ser puesta en relación con el núcleo problemático (post)estructuralista de la *diferencia*. Precisamente porque creo que lo que esconden

algunas formulaciones clásicas del althusserianismo es una interrogación insistente por el par necesidad y contingencia, y por la política entre su rol de fundación y destitución de toda realidad.

Partimos entonces de esta conjetura: por diversos motivos (que sería imposible compilar aquí) la figura del «*décalage*» resulta, al menos en principio, identificable con la de la *différance*. Decimos identificable, sabiendo que no sería precisamente esa la palabra a usar, se trataría más bien de un *desplazamiento* pasible de ser atravesado de una figura a otra. Tal como lo señaló Jacques Derrida (1994a), estaríamos frente a una "cadena en la que la «diferencia» se deja someter a un cierto número de substituciones no-sinonímicas, según la necesidad del contexto" (p. 48): «archiescritura», «huella», «espaciamiento», «suplemento»... «*décalage*» en el caso de Althusser.

Esos motivos deberían ser enumerados y analizados a la par de la emergencia o soterramiento de la palabra en cuestión en los textos althusserianos. Así sería importante, al menos, abordarla en dos textos donde ella aparece de manera insistente: *Sobre el Contrato Social* (2008a) de 1966 y *El objeto del capital en Lire le capital* (2004a). La figura en cuestión aparece en aquellos textos siempre ligada a una idea de desarticulación, de dislocación, de desajuste (temporal, pero no solo). Cada vez que se la traduce, se lo hace (por lo general) mediante la palabra *desajuste*. Aunque también, por momentos específicos, por la de *desplazamiento*¹. Para ser más precisos, sólo por esta vez, fuimos por un diccionario de francés: "1. Extracción de una cuña. 2. Desplazamiento en el tiempo o en el espacio entre acontecimientos, personas u objetos. 3. Ausencia de concordancia entre dos hechos o dos cosas" (*Dictionnaire Français de définitions*: 2011. Traducción propia E. D.)

Pero antes de abordar de manera frontal (y enciclopédicamente) esta palabra, el presente trabajo será más bien propedéutico para un recorrido posterior. Se trataría de un rodeo por la figura del «*décalage*», un rodeo por la huella de esa figura, por su marca en el trazo althusseriano. Y es, de hecho, la manera que encontramos de mantenernos fiel frente a su legado, frente a esa palabra que "no es un nombre, ni una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de substituciones que difieren" (Derrida, 1994a: 61). El camino que propongo aquí está balizado por algunos grandes temas contenidos en sus dos obras de 1965 *Pour Marx* y *Lire le capital*: el problema de la determinación y sus modalidades, la relación entre diversas esferas presuntamente autónomas, el descubrimiento de la sobredeterminación, la tópica marxista del edificio con sus pisos, la relación entre estructura y superestructura, entre fuerzas productivas y relaciones de producción,

[1] Si seguimos el texto original de *Lire le Capital* junto con la versión que los latinoamericanos tenemos a mano, podremos ver los diversos modos en los que la palabra en cuestión es traducida. Marta Harnecker la traduce, como dijimos, casi siempre como "desajuste", pero también como "distancia" (Althusser, 2004a: 115), "diferencia" (Ibíd.: 132) y como "desplazamiento" (Ibíd.: 119). En el caso de la contribución de Balibar a *Lire le Capital*, la traducción es menos esquiva: a cada «*décalage*» le corresponde un "desajuste", a cada «*décalé*» un "desajustado". En *Pour Marx*, el uso de la palabra no es frecuente, sólo aparece dos veces en una misma página, en una ocasión Harnecker la traduce "desplazamiento" y en el otro como "retardo" (Althusser, 1983: 64). Finalmente, en el caso de *Sobre el Contrato Social*, la cosa es también menos esquiva: el traductor Carlos Prieto del Campo hace que cada «*décalage*» sea llamado, otra vez, "desajuste".

entre producción y reproducción, en fin -pero esto puede confundir-, la relación entre economía y política.

Y aunque no hablemos mucho de ella, se trata siempre de *la política*, esa en la que, al decir de Althusser, *estamos perdidos y sin referencias*. Nuestro autor habría tomado nota muy tempranamente de la necesidad de escapar de las filosofías de la historia, del Origen y el Fin, es decir, de la tentación por hallar un Sentido de la historia, que fuera a su vez resultado de una completa Historia del sentido. Y esa era una tarea necesaria porque de otra manera no habría lugar para la política, porque para que ella entre en juego era necesario desplazarla del marco conceptual que la ubicaba como expresión de una historia escrita de antemano. Ese desplazamiento («*déplacement*», pero también «*décalage*») es motivado por Althusser inscribiéndose en el vocabulario, los conceptos y la historia del marxismo oficial. Pero por la perspicacia de su lectura sintomática aquellos conceptos son expuestos a su propia deconstrucción; como si tomara de una herencia marxista los recursos necesarios para la deconstrucción de esa misma herencia. De esta forma, viejos conceptos del marxismo (como los de *estructura*, *superestructura*, *producción* y *reproducción*) podrían tener otros significados que a lo largo de la historia del pensamiento fueron persistentemente neutralizados; así como podría habilitar que nuevos conceptos (como el de *sobredeterminación*, pero no sólo) vengan a descoyuntar aún más aquello que ya aparecía fastidiado desde el origen.

Sobredeterminación (desajuste)

Desde el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* nuestra concepción de la historia y de la sociedad está balizada por una metáfora arquitectónica:

"en la producción social de su vida, los seres humanos contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad (...). La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social".
(Marx, [1859] 2005: 192)

La historia del marxismo podría ser narrada mediante los sucesivos intentos por interpretar esta metáfora: suscribiéndola, complejizándola o rechazándola. Esta triple tentativa también puede reconocerse en la recuperación althusseriana del prólogo. Suscribe, porque sabe que sin ella no sería posible ninguna comunicación, es decir, ningún combate hacia el interior del marxismo. Complejiza, porque sabe que con ella el marxismo había alcanzado las posiciones más ridículas, conservadoras y economicistas. Rechaza, porque sabe que su intento por tornar posible y pensable la política, debe ir -en algún sentido, que sería necesario especificar- contra Marx y el marxismo mismo. Porque no se trataría de una insuficiencia terminológica por asir lo complejo

del embrollo, sino de algo más grave: de una inadecuación fundante (es decir, originaria) entre las palabras que disponemos y la radicalidad de la empresa por delante.

Althusser sabía que para intervenir era necesario escribir con palabras que por momentos las intentará aclarar, preluir y especificar, y por momentos las dejará fluir casi descuidadamente. Porque sabía que en filosofía sólo mediante metáforas se puede pensar, aún más, sólo mediante aquellas que no hemos elegido y nos han sido, de algún modo u otro, legadas (es decir, impuestas). No tendría “ningún sentido”, dice Derrida, “prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica, no disponemos de ningún lenguaje -de ninguna sintaxis y de ningún léxico- que sea ajeno a esta historia” (1989: 386).

Con y contra ellas, entonces, nuestro autor toma la palabra: “es una metáfora y, exactamente, una metáfora espacial: la de un tópico. Tal como toda metáfora, ésta sugiere, permite ver algo” (Althusser, 2008b: 108). ¿Qué es lo que permite ver? Que los pisos superiores no podrían flotar en el aire, que requieren de su base. La metáfora tiene por objeto, entonces, representar el hecho de la *determinación en última instancia* por la base económica. De ahí el autor intentará derivar una doble conclusión altamente productiva: “1. hay una autonomía relativa de la superestructura respecto a la base; 2. Hay una acción de retorno de la superestructura sobre la base” (Ibíd.: 109). Seguimos sin embargo en un punto conocido, en el que las mejores producciones del marxismo se han movido reconociendo sus límites.

Nuestro autor se moverá en esta misma tensión pero afirmará que en la práctica política (con la experiencia de las revoluciones rusa, china y cubana) el camino había sido hollado. El problema no es que no se hiciera política, sino que con los conceptos disponibles no podemos dar cuenta de ella; siendo el desafío aguzar el oído para “saber escuchar la política allí donde ella nace y se hace” (Althusser, 2008a: 308). De ahí que el concepto de *sobredeterminación* resulte tan importante, precisamente porque viene a operar como un índice de la pretendida congruencia de las dos conclusiones que enumerábamos: *determinación económica en última instancia / autonomía relativa de las superestructuras*. Pero al tiempo que índice, el concepto es un *problema* precisamente porque en su emergencia se expresa la incongruencia de esas dos tesis. Paradójicamente, aquello que vendría a dar coherencia a un esquema es lo mismo que señala su desajuste («décalage»).

Pero vamos más lento, permanezcamos unas líneas más acá de la noción de *sobredeterminación*. Decía Althusser que la historia reciente podría orientarnos, ilustrando el problema con el tema leninista del *eslabón más débil*. Según nuestro autor, este axioma no inspira a Lenin solamente en su teoría del partido revolucionario y en los medios de la política, sino que también inspira su reflexión en la revolución aportando la clave para responder *por qué fue posible la revolución en Rusia*. Los argumentos son conocidos y Althusser pasa a detallar de qué manera, por medio de qué contradicciones interiores y exteriores, Rusia se había convertido en *el eslabón más débil de la cadena imperialista*. El resultado también lo sabemos, Octubre de 1917 y la inauguración del Siglo

XX tal como lo conocimos. La causa: una nación "a la vez, en retardo de por lo menos un siglo en relación con el mundo imperialista y, al mismo tiempo, a su cabeza" (Althusser, 1983: 78).

Aquellos que no lograban ver esta situación, eran los que confiaban demasiado en la contradicción reducida a su purificación, a su abstracción, entre el Capital y el Trabajo. Pero la contradicción real se confundía a tal punto que resultaba imposible desmalezarla de sus circunstancias, esta contradicción no era "discernible, identificable ni manuable sino a través de ellas y en ellas". Ya no podríamos hablar de la 'contradicción' en general, precisamente porque las circunstancias en las que ella habita no son su puro ni simple fenómeno:

la 'contradicción' es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*. (Ibíd.: 81)

Aparecía así ese concepto que reactualiza el intento de demarcación entre Hegel y Marx que daba inicio a *Contradicción y sobredeterminación*. La contradicción hegeliana (y la del marxismo vulgar que se limita a "invertir" los términos conservándolos) nunca estuvo sobredeterminada, allí la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina (Ibíd.: 82). Y empezamos a ver por qué esa insistencia en demostrar, es decir inventar, una dialéctica marxista que sea radicalmente distinta. Si la situación revolucionaria que describía Lenin se explicaba en el carácter sobredeterminado de la contradicción fundamental (y fundante) para el marxismo, y si esta situación excepcional se hace extensible a todo acontecimiento histórico, será necesario:

interrogarse sobre lo *excepcional* de esta 'situación excepcional' y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas ¿no estamos siempre en la excepción? (...) Excepciones, pero ¿en relación a qué? Si no es en relación con una cierta idea abstracta pero cómoda, tranquilizante, de un esquema 'dialéctica' purificado, simple que, en su simplicidad misma, había guardado la memoria del modelo hegeliano, y la fe en la 'virtud' solucionadora de la contradicción abstracta: la 'bella' contradicción entre Capital y Trabajo. (Ibíd.: 85)

De modo que la contradicción aparentemente simple está *ya desde siempre* sobredeterminada; la excepción descubierta *regla de la regla*. Y no es casual que este descubrimiento sea realizado por medio de la experiencia política, ella es la que señala el desajuste («*décalage*») de toda situación y nos impulsa a abrir un espacio para el descubrimiento del *origen de la desigualdad* en el desarrollo de la historia. Con una aclaración derridiana: esta referencia al origen no quiere decir que la sobredeterminación esté 'antes' de los efectos que ella produce, "en un presente simple

y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La diferencia" –o el «*décalage*» en nuestro caso- "es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (...) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene" (Derrida, 1994a: 47).

Luego de este rodeo, podríamos volver a pensar los términos de estructura y superestructura: al establecer los dos extremos de la cadena (la determinación en última instancia por la economía, y la autonomía relativa de las superestructuras) vemos abierto el espacio para pensar la relación de ambos y su consecuente descalabro: situándonos en el centro mismo de las tensiones que suscita la coexistencia de dos lugares distintos e indisociables, investigando sus límites, intentando comprender su contingencia y su necesidad. Ese desajuste («*décalage*») es el que pasaría a obtener en el marxismo althusseriano un *estatuto (cuasi) ontológico*:

Esta *sobredeterminación* llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta *sobredeterminación* no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (...), sino que es *universal*. Jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la 'última instancia'. (Althusser, 1983: 93)

Llegados aquí, próximos al desvarío, nos vemos tentados a retroceder². En adelante se abren dos caminos de investigación, relacionados y a la vez (posiblemente) opuestos. Por un lado, la investigación acerca de la eficacia específica de las superestructuras y otras circunstancias consideradas por el marxismo vernáculo como epifenómenos. Por el otro, la investigación acerca del carácter *esencialmente* descoyuntado de toda formación social y, en consecuencia, del lugar de la política en este embrollo. Porque este «*décalage*» abre el espacio en el que toda filosofía de la

[2] Puede evaluarse la novedad (¡y el riesgo!) de las consideraciones althusserianas a la luz de las objeciones que generó en el Partido Comunista Francés: sustituyendo la concepción monista proponiendo el concepto de *sobredeterminación*, ¿qué pasa con la necesidad histórica, su unidad, el papel determinante de la economía, *la ley fundamental de nuestro tiempo*? Contra las certezas del marxismo y por medio de la excepción, esto es, por medio del reconocimiento del carácter originario, fundante e invariante de la excepción, todo aquello que pretendíamos seguro se vería conmovido. Y no es casual que la expresión "la ley fundamental de nuestro tiempo" (Althusser, 1983: 133) sea repetida dos veces con dos oraciones de distancia. Ese reconocimiento ya implicaba (e implica hoy) demasiado, al tiempo que es sólo una constatación preliminar para emprender una investigación en sus consecuencias.

historia -de la que Althusser habría intentado escapar- produce su sistema y su historia, "la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno" (Derrida, 1994a: 42) -del mismo modo que la *diferancia* lo hace con la ontoteología, es decir, con la filosofía-.

El primero camino es anunciado explícitamente por Althusser, mientras que el segundo es el que subyace como consecuencia radical de su argumentación porque, como decía, se trataría de un exceso sin retorno (pasible de ser neutralizado, aunque siempre de manera provisoria). Consecuencia que una vez asumida implicaría un compromiso extra. Pues nos obligaría no sólo a seguir descubriendo los trazos superestructurales, sus efectos y circunstancias, sino también patear el tablero de la tópica marxista como metáfora indicativa³. Por el momento, pareciera ser posible no escoger entre uno y otro camino. La productividad de ambos aún hoy está a la vista y las propias intervenciones althusserianas son una prueba de ello. Así, la elección de no optar por una o por otra, no implica la ausencia de compromisos o una elección más cómoda por afirmar cierta vaguedad y eclecticismo; por el contrario, nos expone a la disyunción propia de esta condición polifónica:

entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez. (Derrida, 1994b: 173)

Reproducción (desplazamiento)

Quisiera ahondar, con una vuelta final, en esa cualidad políglota del texto althusseriano⁴. Lo haré recuperando el desplazamiento particular que se visualiza en el tratamiento del problema marxista de la *producción* y la *reproducción*. Se trata (como ya vimos) del «*décalage*» como desajuste, pero también en este caso como *desplazamiento*. El cual no sólo se juega -a falta de una mejor manera de llamarlas- en consecuencias teóricas 'externas' del autor (es decir, en la teoría finalmente

[3] "(...) no tenemos, desde el adentro donde «estamos nosotros», más que la elección entre dos estrategias: 1. Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o revelar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre. 2. Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. (...) [H]abitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desertar, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno sobre el más viejo suelo" (Derrida, 1994b: 173).

[4] Es curioso que permanezcamos en fechas muy precisas de su producción teórica, entre los clásicos *Pour Marx* y *Lire le capital*, y moviéndonos levemente hacia finales de los sesenta con *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. En fin, permanecemos en un período estrictamente corto, entre 1965 y 1968.

producida y puesta en consideración frente a una comunidad de lectores), sino también en consecuencias teóricas 'internas' que desgarran toda posibilidad de univocidad teórica: la heterogeneidad de la herencia althusseriana sería así un 'simple' efecto (siempre complejo) de esa *diferencia, del origen de la desigualdad*.

El autor da inicio a *Idéologie et appareils idéologiques d'État* con una evidencia:

como decía Marx, hasta un niño sabe que una formación social no sobrevive más de un año si no reproduce las condiciones de producción al mismo tiempo que produce. La reproducción de las condiciones de producción es, entonces, la condición última de la producción. (Althusser, 2008b: 102)

Si continuamos con su lectura, en pocas páginas notaremos un desplazamiento significativo en el énfasis. Como se sabe, hablar de la condición última es también hablar de la condición primera, porque no se trataría sólo -reconoce Althusser rápidamente- de una sobrevivencia de la formación social para la cual la reproducción debería trabajar, sino más radicalmente de su *existencia*: "para existir, toda formación social debe -al mismo tiempo que produce y para poder producir-reproducir las condiciones de su producción" (Ibíd.: 103). Por eso, es a partir de la *reproducción* que:

es posible y necesario pensar lo que esencialmente caracteriza la existencia y la naturaleza de la superestructura. [...] Nuestra tesis fundamental es que no es posible plantear estas cuestiones (ni, por tanto, responderlas) si no se las plantea *desde el punto de vista de la reproducción*. (Ibíd.: 110)

La misma preocupación puede encontrarse entre los interrogantes del grupo que allá por 1964 se reunía junto a su maestro en torno a *El Capital*. Así, Étienne Balibar (2004a:) llegaba a una conclusión similar demostrando que la producción es ella misma una *totalidad compleja*; en este sentido, "el 'primer' proceso de producción es *siempre-ya* proceso de reproducción. No hay, para la producción, tomada en su concepto, 'primer' proceso de producción" (Ibíd.: 296)⁵. Siguiendo estos indicios, es posible afirmar que de la constatación de la necesidad de la reproducción pero al mismo tiempo de su carácter especular o de reflejo -y en tanto tal- accesorio y suplementario, Althusser irá avanzando hacia una lectura donde la oposición entre producción y reproducción se revela impertinente.

[5] De manera análoga, Pierre Macherey explicaría en *Pour une théorie du reproduction littéraire* (1998) que la literatura sólo se produce reproduciéndose: "las obras, no son en absoluto 'producidas' como tales sino que sólo empiezan a existir a partir del momento en que son 'reproducidas', teniendo esta reproducción el efecto de dividir las en sí mismas, cruzando la fina línea de su discurso de forma que se hace aparecer en él todo un espacio de desviación y juego en el que se insinúa una posibilidad indefinida de variaciones. *En vez de ser producida sólo una vez en su lugar y en su tiempo, la obra no tiene realidades -en plural- sino en esa reverberación que la constituye al mismo tiempo que la dispersa*" (p. 47. Traducción y cursiva propia E. D.).

Del mismo modo la oposición entre *fuerzas productivas* y *relaciones de producción* se desdibujaba (recordemos que el problema de la reproducción venía enlazado de manera orgánica al de las relaciones de producción). Althusser sostenía de manera inmutable “la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas” (2014: 226. Traducción propia E. D.). Pero el asunto no era sencillo, porque hablar de la primacía de las relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas escondía una elección: se trataba de afirmar la *contingencia*, el *primado de la relación sobre los elementos* -como afirmaba Althusser desde fines de los años sesenta-. Otra vez, esta opción no sería una elección entre uno de los dos términos mencionado, sino una afirmación por lo que desgarraría aquella oposición.

Así, Althusser habría procedido mediante una lectura deconstructiva de la polarización al encontrar que ambos extremos son íntimamente solidarios. Estamos frente a instancias que se creían delimitables pero que llegado a un punto de la investigación se revelan imposibles establecer de manera fija. El resultado no es el abandono sin más de aquellas categorías sino el descubrimiento de la productividad heurística que permanecía latente en ellas. Aquí, quisiera retomar las palabras de Étienne Balibar (2004b) a modo indicativo. Por definición, en el proyecto althusseriano, la *reproducción* presupone una *invariancia*: “las condiciones de producción son en sí mismas incesantemente reproducidas de forma que aseguren la continuidad de la producción” (p. 60) y, en consecuencia, de la acumulación del capital y de la dominación de clase. De esta forma, la reproducción sería garante de la invariancia, sería un proceso suplementario en el desenvolvimiento de la *diosa producción*. Pero por una “*desviación infinitesimal*” (Althusser, 2002: 33) nos vemos desplazados en la letra althusseriana hacia la *primacía del punto de vista de la reproducción*, de lo que resulta una consecuencia opuesta:

en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que en cada momento, reside la posibilidad de una crisis (Balibar, 2004b: *Ibíd.*: 61)⁶.

Sin encontrar un punto de quiebre o bifurcación preciso vemos de qué modo el concepto de *reproducción* que venía a operar como un anclaje suplementario a la invariancia (a la continuidad estructural de un modo de producción), en un mismo movimiento aparece como el que señala la posibilidad (en todo momento y desde siempre) de su desajuste, de su transformación. Tal como nos indicó Balibar, la particularidad del concepto de reproducción social corresponde por

[6] Más directamente lo señalaba, otro miembro del círculo de la década del sesenta, Michel Pêcheux (2003): “Al escribir ‘reproducción/transformación’, pretendo designar el carácter nodalmente contradictorio de cualquier modo de producción (...). Esto significa, en particular, que considero un error ubicar en diferentes lugares, por un lado, lo que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción, y por el otro, lo que contribuye a su transformación” (p. 157).

completo a ese vuelco interior, siendo Althusser mismo quien nos enfrenta a “una apertura de la teoría marxista” en el momento mismo en que se demuestran sus límites (Íd.). Curiosamente una categoría que por definición estaría ligada a la tarea de anclaje y reaseguro es la que nos permite iniciar una deconstrucción del par marxista en el que venía a inscribirse⁷.

Estamos frente a conceptos que venían a aparecer para la tranquilidad marxista como el ordenamiento de lo propiamente económico y lo propiamente político, pero que con el correr de las páginas, por su propio desajuste originario, hacen emerge aquello que define la especificidad de cada término, desgarrándolo y obligándonos a pensar su carácter incompleto y solidario con el otro. Althusser nos propone (por necesidad o simplemente por incapacidad de pensarlo de otra manera), un *juego de desplazamiento* constante en el que el anunciado intento por asir las esferas de lo económico y lo político delimitándolas en su especificidad, en su rol y en sus índices de eficacia, se revela imposible. Lejos de desesperarse, aunque si *viviendo mal esa disyunción*, el filósofo habría aprehendido la productividad heurística de pensar los grandes conceptos, las palabras de larga duración de nuestro léxico político *marxista* no como entidades sí cerradas, sino como ‘términos’, “marcas de confín”, al decir de Roberto Esposito, “lugares de superposición contradictoria, entre lenguajes diversos” (2006: 8).

De este modo y siguiendo una sugerente aunque esquiva indicación de Pierre Macherey (1974)⁸, quisiera destacar que la palabra necesaria para comprender el *estructuralismo* althusseriano no sería la de estructura sino más propiamente la de *desplazamiento*: de la estructura a la superestructura cuando pretendemos asir la tópica marxista, de la producción a la reproducción cuando pretendemos pensar esa tópica ‘en movimiento’. En fin, y para simplificar, desplazamiento de la política entre la necesidad y la contingencia; desplazamiento entre su rol de fundación y de destitución de toda realidad.

[7] Tenemos un movimiento similar al operado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (2008). Allí, la categoría de *hegemonía* tan ligada a la idea de fijación de sentido es la que, paradójicamente, nos abre a la experiencia de su dispersión: “la lógica de la hegemonía se presentó desde el comienzo como una operación suplementaria y contingente, requerida por los desajustes coyunturales respecto a un paradigma evolutivo cuya validez esencial o ‘morfológica’ no era en ningún momento cuestionada. (...) Por eso la ampliación de las áreas de aplicación del concepto, de Lenin a Gramsci, fue acompañada de la expansión del campo de las articulaciones contingentes y de la retracción al horizonte de la teoría de la categoría de ‘necesidad histórica’, que había constituido la piedra angular del marxismo clásico” (p. 27).

[8] Su texto *El análisis literario, tumba de las estructuras* refleja de manera inmejorable algunos de los debates propios del círculo de investigaciones impulsado por Althusser. Si bien podría afirmarse que el objeto del artículo no es el mismo que estamos intentando pensar, sería necesario detenernos a estudiar hasta qué punto la intervención de Macherey por aquellos años está en absoluta relación (y debate) con la letra althusseriana.

¿Cómo reconocer el althusserianismo?

En este recorrido hemos intentado seguir la letra althusseriana, por algunas preguntas sin respuestas y por otras respuestas sin preguntas. Intentamos captar el desarrollo del pensamiento de Althusser como un proceso sin fin(es), sin un punto de llegada teórica, y menos aún, un punto preestablecido o fijado a priori. Vimos cómo el supuesto punto de llegada de su teoría es siempre un nuevo punto de partida, por someterse en su devenir a su propia inadecuación de 'origen' (y en consecuencia de arriba). De ese modo, categorías tan caras para la tradición marxista fueron recuperadas y utilizadas hasta el extremo de revelarse incongruentes. Así, diría que si nuestro autor ha intentado dar cuenta de la historia como "la revocación permanente del hecho consumado" (Althusser, 2002: 39), *es su escritura misma la revocación permanente de una teoría consumada por medio de otro hecho indescifrable a consumir*. Hecho que señala el suelo frágil (y movable), que indica el abismo sobre el que cualquier teoría permanece expuesta a la espera de su ineluctable descalabro.

Lejos de una amenaza que nos someta a la afasia del pensamiento radical, esta situación resulta altamente productiva para la interrogación sobre la política (marxista o anti-marxista) que hasta aquí ha demostrado serias limitaciones para traspasar sus confines semánticos prefijados, porque es desde allí y contra esos límites que emerge el reconocimiento del carácter fundante, en ausencia de fundamentos, de la política. De ahí la actualidad del «*décalage*», con la simple condición de no aferrarlo, de dejarlo correr en una serie de sustituciones no-sinonímicas según la necesidad de un contexto (tal como nos reclamaba Derrida), de nuestro contexto, *herederos de esta apertura al juego de la metonimia*.

En la estela de una interrogación de Gilles Deleuze nos preguntamos hoy *¿cómo reconocerlos en el sistema de ecos en el que la aventura estructuralista nos ha dejado?* No hay aventuras sin héroes: "hay, por tanto, un héroe estructuralista, que no es ni Dios ni el hombre, ni personal ni universal, que no tiene identidad. Que está hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales" (Deleuze, 2005: 248). Pero hay también, y sobre todo en este terreno, héroes imposibles: sin lecciones definitivas, tal como aprendimos con Brecht. Aún más, sin nombres propios. Y permanecemos nosotros en aquella aventura, entre su repetición y su diferencia. En la repetición de nuestros héroes como diferencia.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1983). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.

Althusser, L. (2004). El objeto de El capital. En Althusser, L. y Balibar, É. *Para leer el capital* (pp.79-215). México: Siglo XXI.

- Althusser, L. (2008a). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008b). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (pp.102-155). Buenos Aires: Siglo XXI
- Althusser, L. (2014). *On the reproduction of capitalism*. London: Verso.
- Balibar, É. (2004a). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer el capital* (pp.217-335). México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (2004b). ¡Vuelve a callarte, Althusser!. En *Escritos por Althusser* (pp. 49-74). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2007). El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?. En *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, n° 4-5, pp. 155-172.
- Deleuze, G. (2005).Cómo reconocer el estructuralismo? En *La isla desierta y otros textos* (pp. 223-249). Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Madrid: Anthropos.
- Derrida, J. (1994a). La Différance. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 37-62). Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1994b). Los fines del hombre. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 145-174). Madrid: Cátedra.
- Dictionnaire Français de définitions*. (2011). Décalage. Toulouse: Synapse Développement.
- Esposito, Roberto. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2008). *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Macherey, P. (1974). El análisis literario, tumba de las estructuras. En *Para una teoría de la reproducción literaria* (pp. 136-158). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Macherey, P. (1998). For a Theory of Literary Reproduction. En *In a Materialistic Way. Selected essays* (pp. 42-51). London: Verso.
- Marx, K. (2005) [1859]. Prólogo de Crítica de la economía política. En *La ideología alemana y otros escritos filosóficos* (pp. 187-199). Buenos Aires: Losada.
- Pêcheaux, M. (2003). El mecanismo del reconocimiento ideológico. En Žižek, S. (Comp.), *Ideología, un mapa de la cuestión* (pp. 157-167). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Esteban Domínguez: Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencia Política y RRII, UNR - CONICET. Licenciado en Ciencia Política (UNR). Becario doctoral del CONICET. Doctorando en Ciencia Política (UNR) y Maestrando en Filosofía (UNQ). Adscripto a cátedra Teoría Política II (UNR). esteban.dominguez@live.com.ar

Para una crítica de/con las imágenes: unidad y movimiento en G. Deleuze

Lucía Wegelin (UBA)

Resumen: En este trabajo proponemos un recorrido crítico del pensamiento de Gilles Deleuze orientado por el concepto de imagen. La doble valencia de la imagen en sus escritos nos conduce a diferenciar entre la imagen como síntesis del tiempo delineada en sus textos sobre cine y la imagen como objeto de la crítica a la representación que somete a la filosofía a los presupuestos del sentido común, presentada en *Diferencia y repetición*. De esa manera, no solo mostramos que, para Deleuze, la imagen puede potenciar o cegar al pensamiento, sino que, en ese recorrido exponemos un cuestionamiento de la modalidad de la crítica al sentido común que Deleuze presenta como punto de partida del pensamiento filosófico en *Diferencia y repetición*. La imagen deleuziana, en sus dos sentidos, sugiere dos modos de relación distintos con el sentido común que pueden contraponerse entre sí. En este artículo, desplegamos ese contrapunto entre imágenes deleuzianas, a partir del cual es posible cuestionar la demolición del sentido común que se sugiere en "La imagen del pensamiento", pero también la ausencia de violencia en la relación con el sentido común que la idea del pensamiento como plano de inmanencia implica.

Palabras clave: Deleuze; crítica de la representación; imagen crítica.

Abstract: In this paper we propose a critical review of Gilles Deleuze thought guided by the concept image. The double meaning of the image in his writings leads us to differentiate between the image as a synthesis of time outlined in his texts about films and the image as representational

thought that submits philosophy to the principles of common sense, criticized in *Difference and repetition*. Thus, not only we show that, for Deleuze, the image can enhance or blind the thought, but also we present a challenge to critique of common sense that Deleuze presents as a starting point of philosophical thought in *Difference and repetition*. Deleuze's image, in its two senses, suggests two different ways of relationship with common sense that can be confronted with each other. In this paper, we present the counterpoint between Deleuze images. Through this confrontation it is possible to question the demolition of common sense suggested in "The image of thought" but also the absence of violence in the relationship with the common sense that the idea of thought as plane of immanence implies.

Key words: Deleuze, critique of representation; critical image.

La imagen carga, desde el nacimiento de la filosofía occidental, con un peso que la ha desplazado al lugar de lo degradado. Desde las reflexiones de Platon en el Libro X de *La república*, donde se concibe al arte como la imagen de la idea pero alejada en tres grados de ella, la imagen ha sido asociada a la idea de simulacro, de copia y por lo tanto de falsedad. Es en este mismo sentido que la crítica de Feuerbach a la religión se formulaba en términos del privilegio de la imagen, la copia (en este caso Dios) por sobre la cosa, el original (el hombre). Esta concepción tradicional de la imagen es la que nuestros tiempos reponen al intentar definirse a sí mismos. Las caracterizaciones de nuestra sociedad como "La sociedad del espectáculo" o de la imagen conservan ese peso peyorativo que la imagen trae en su historia filosófica y que se asoció a una crítica a la mediación que la representación supone.

Gilles Deleuze ha retomado ese sentido negativo de la imagen para articular su crítica al pensamiento que opera de modo representacionista. Pero lo que nos atrae hacia sus escritos es que en ellos también puede encontrarse otro sentido de la imagen, que se desprende de esa carga peyorativa. Vale decir, el lugar de la imagen en el pensamiento de Deleuze es errático. Sus dos libros sobre cine componen una teoría de la imagen cinematográfica en relación con la temporalidad moderna: *La imagen-movimiento* de 1983 y *La imagen-tiempo* de 1985 anunciados en las clases dictadas entre 1981 y 1983 publicadas como *Cine I. Bergson y las imágenes* y *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Pero allí no encontramos solamente una teoría del cine sino también un modo de asociación entre imagen y pensamiento que se contrapone absolutamente con el representacionismo de "La imagen del pensamiento" tal como aparece en *Diferencia y repetición*. Mientras que los libros sobre cine permiten a Deleuze pensar a la imagen como síntesis del tiempo, en el libro de 1968 la imagen es objeto de la crítica a la representación que somete a la filosofía a los presupuestos del sentido común. Es decir, la imagen aparece allí como aquello de lo que el pensamiento debe diferenciarse.

Aquello que moviliza nuestra indagación en los textos de Deleuze es la doble capacidad de la imagen que en ellos se sugiere, en tanto ella aparece como capaz de potenciar pero también de

cegar al pensamiento. Sumergiéndonos en los caminos de esa ambigüedad que la habilita como modo de la crítica pero también como su objeto, nos proponemos cuestionar la crítica al sentido común que Deleuze presenta como punto de partida del pensamiento filosófico en *Diferencia y repetición*. Para ello nos valdremos de la otra modalidad de la imagen deleuziana, en la que creemos encontrar otro modo de relación con lo que no es pensamiento. Será entonces el propio Deleuze el que nos permitirá exponer las limitaciones de su crítica a la imagen del pensamiento como proyección del sentido común. Las distintas valencias de la imagen en los textos de Deleuze nos permitirán presentar distintos modos de relación del pensamiento con el sentido común que, creemos, se enriquecen mutuamente en el contrapunto. De esa manera, pretendemos sugerir el camino hacia un pensamiento cuyo carácter *imaginal* implique un modo de relación con el sentido común que podamos llamar crítica.

El pensamiento sin imágenes

La pregunta por la imagen en el pensamiento de Deleuze conduce inmediatamente a los dos libros sobre cine que tienen a la imagen como parte de su título. Sin embargo, aquí no comenzaremos por lo inmediato sino por la crítica porque el propio Deleuze sostenía que la filosofía sin presupuestos parte de la crítica a las imágenes del pensamiento sostenidas por el sentido común, es decir que la filosofía comienza en su diferencia con lo no-filosófico.

Es por eso que *Diferencia y repetición* puede ser leído como una filosofía de la diferencia pero también como una crítica al pensamiento entendido como representación, preso de la identidad y, por eso mismo, incapaz de pensar la diferencia. En el capítulo en el que se concentra esa crítica –“La imagen del pensamiento” – Deleuze se dedica a pensar la diferencia del pensamiento con lo que no es pensamiento sino sentido común. Entregándonos a la inevitabilidad de la repetición, podríamos decir que es esa la diferencia que habilitará a la filosofía a convertirse, precisamente, en un pensamiento de la diferencia.

Pero la producción de una filosofía sin presupuestos no resulta del acto voluntario de dar comienzo a un pensamiento verdadero, sino que requiere de la producción de esa diferencia que, como versa la tesis del libro de Deleuze, es siempre ya repetición. Por lo tanto, la pregunta que le hacemos al capítulo sobre “La imagen del pensamiento” es: ¿cómo sería aquella crítica al sentido común que permitiría producir un pensamiento sin esa imagen “pre filosófica y natural tomada del elemento puro del sentido común” (Deleuze, 2009b: 204)? La imagen del pensamiento disuelve la diferencia que la filosofía pretendió establecer con el sentido común al coronarlo como presupuesto de lo que ella misma es y el intento de Deleuze es el de producir la verdadera diferencia a través de la crítica a los presupuestos que configuran esa imagen.

Para eso, él presenta los postulados detrás de esa imagen no filosófica que inmoviliza al pensamiento:

1. En primer lugar aparece el presupuesto de la *Cogitatio natura universalis*, que convierte al hecho de que "todo el mundo piensa" en válido por derecho y asocia, por naturaleza, al pensamiento con lo verdadero y lo bueno.
2. En segundo término se supone la concordia de las facultades como medio del pensamiento y se reconoce al sentido común como el momento de esa concordia. Es la colaboración entre las facultades la que permite reconocer al objeto como uno.
3. De allí se desprende el tercer presupuesto: el fundamento de la unidad del objeto es la concordancia de las facultades en una unidad subjetiva, un sentido común que, de esta manera se convierte en filosófico. El reconocimiento aparece como el modelo del conocimiento de manera tal que el encuentro con el objeto no es más que un reconocimiento de la unidad del sujeto en la unidad del objeto. En la vida cotidiana reconocemos objetos constantemente y es esa operación la que se convirtió en piedra fundamental del pensamiento. El encuentro se comprende bajo la luz de la complacencia en la que el sujeto reconoce al objeto gracias a que él mismo es una unidad capaz de proyectar su unidad sobre lo otro. De esta manera, lo común se erige como fundamento y la diferencia es atropellada.
4. En cuarto lugar se presentan los presupuestos implicados en el modo en el que la representación pretende pensar la diferencia: bajo la identidad del concepto, como oposición en la determinación del concepto (es decir, en el predicado), sometida a la analogía en el juicio o a la semejanza en el objeto. Identidad, oposición, analogía y semejanza bloquean toda posibilidad de pensar la diferencia al someterla al modelo de la representación que se sostiene en la identidad del "Yo pienso".
5. Asumiendo esa identidad, el único negativo de la imagen del pensamiento es el error que se produce como causa externa a él. El quinto presupuesto implica la reducción de la estupidez, la maldad y la locura a esa única forma del error y, de esa manera, no puede pensarlas.
6. En sexto lugar Deleuze señala que las proposiciones pueden ser entendidas como designación, y por lo tanto ser verdaderas o falsas, o como expresión, y en ese caso tener sentido o ser absurdas. La imagen del pensamiento supone al sentido como condición de lo verdadero y de esa manera reduce a la proposición designativa al modelo del reconocimiento: es el sentido el que debe reconocerse a sí mismo en la designación de lo verdadero que queda definido entonces como adecuación. En resumen, se asume que lo verdadero tiene que tener un sentido y de esa manera se lo somete a la órbita del sujeto.
7. La imagen del pensamiento entiende a la proposición como respuesta a una interrogación que parte de un sentido compartido en tanto supone la posibilidad de la respuesta. La verdad de un problema se sostiene en la posibilidad de recibir una solución. De esta manera, se distingue el presupuesto de la resolubilidad que entiende al pensar como búsqueda de soluciones.

8. Por último, la imagen del pensamiento supone la asociación entre pensamiento y saber, en desmedro del aprendizaje. El saber es un estado de calma en el que se poseen las soluciones mientras que el aprendizaje señala una actitud activa frente a la objetividad del problema. El saber supone esa colaboración entre las facultades, es decir, expresa el sentido común "Pero la cultura es el movimiento de aprender, la aventura de lo involuntario que encadena una sensibilidad, una memoria, luego un pensamiento, con todas las violencias y crueldades (...)" (Deleuze, 2009b: 253).

En resumen, en *Diferencia y repetición* la imagen aparece como lo que inhabilita al pensamiento porque es producida por el sentido común prefilosófico. Pero, nos preguntamos entonces: ¿por qué el sentido común no podría pensar filosóficamente, es decir, pensar la diferencia? Los presupuestos del sentido común configuran a la imagen del pensamiento como una imagen producto de la representación. De lo que se trata aquí es de una imagen que resulta de una producción subjetiva, de un yo, idéntico a sí mismo, homogéneo, común, que se formula una imagen en la que se proyecta a sí mismo como unidad. Lo diferente al sujeto o, incluso, del sujeto no participa en esa imagen, tal como ella es presentada en *Diferencia y repetición*. Ella aparece en lugar del pensamiento mismo, lo representa, actúa por él y por lo tanto no lo deja actuar. En este sentido, la imagen es lo otro del pensamiento, es una producción subjetiva homogénea que no se deja interceptar por lo diferente que permitiría pensar lo múltiple, sino que es producto de lo común. La imagen producida como representación es copia, idéntica, opuesta, semejante o análoga de un original que está ausente. En la imagen del pensamiento que Deleuze presenta, sólo hay sujeto y se trata de un sujeto entendido a partir de lo común. Por lo tanto, en el pensamiento, entendido según esa imagen, no hay lugar para la diferencia; más bien, ella es lo que la imagen hace desaparecer y lo que el pensamiento puede producir, precisamente, diferenciándose del sentido común.

Sin embargo, la crítica que se despliega en el capítulo de *Diferencia y repetición* procede dibujando esa imagen como absoluta obliteración de cualquier atisbo de pensamiento. Lo que Deleuze intenta hacer allí es producir esa diferencia que posibilita al pensamiento, evitando asumir él mismo ese gesto subjetivista de dar comienzo a algo radicalmente nuevo que él asocia a la imagen del pensamiento. Pero el modo en el que procede su crítica a la imagen no parecería hacer lugar para otra cosa que el abandono de los ocho postulados que niegan y vuelven imposible a la diferencia. Él mismo sostiene que no se trata de proponer una nueva imagen sino que el pensamiento sólo existe como abolición de la imagen; pero esa destrucción parecería asumir la forma de una disolución absoluta que no deja nada en pie de ese sentido común del que pretende diferenciarse, ni siquiera en tanto negación de él (precisamente porque la categoría de negación es presa de esa imagen fundada en el modelo del reconocimiento del sentido común que reduce la diferencia a un modo de la identidad negada).

El acuerdo entre las facultades que define ese sentido común estaría filosóficamente expresado en el conocimiento de la naturaleza, tal como Kant lo presenta en la *Crítica de la razón pura*. Incluso en *La filosofía crítica de Kant* de 1963, Deleuze presentaba su lectura del edificio de las facultades kantiano a través de los distintos modos en los que allí se fundamenta la unidad del yo (regulada por el entendimiento, por la razón o libremente frente a lo bello). La armonía entre las facultades implica un sentido común que está en el fundamento del conocimiento y del obrar moral y se produce reflexivamente en el juicio estético. Fue el giro copernicano kantiano el que puso al sujeto en el centro, asumiendo al sentido común (e incluso al modelo empírico del reconocimiento de los objetos cotidianos) como fundamento de un conocimiento, un obrar moral y un juicio estético universales y necesarios.

En la lectura que la dialéctica, en la pluma de Lukács y Adorno, produjo sobre el subjetivismo kantiano podemos encontrar otro modo de la crítica que no lleva al abandono de una imagen de la que no hay nada por salvar. Vale decir, ya en la *Crítica de la razón pura* es posible leer cierto objetivismo que contrasta con el subjetivismo del giro copernicano, a pesar de que Deleuze construya los presupuestos de la imagen representativa del pensamiento a partir de la idea del acuerdo entre las facultades que en el conocimiento kantiano de la naturaleza se pone en juego. La primera Crítica kantiana le señalaba a la razón que hay un más allá de sí al que no puede subsumir mediante conceptos y era precisamente eso lo que la metafísica dogmática hacía. El criticismo procedía determinando los límites de la razón y eso, como sugiere György Lukács en "La cosificación y la consciencia del proletariado", implica el reconocimiento de que hay algo más allá de ella, eso que Kant llamó cosa en sí, que se diferencia de los fenómenos que se configuran en la experiencia cognoscitiva. No es que Deleuze desconociera esa potencia del giro kantiano sino que cuando presenta al sentido común según el modelo del acuerdo entre las facultades que produce la imagen del pensamiento, no interrumpe esa homogeneidad mostrando la diferencia que en ella se cuela. Quizás por pretender deshacerse de la categoría de negación, la fragmentación de las facultades al interior del sujeto (que en *La filosofía crítica de Kant* era presentada como la fundación de una problematización de la armonía que el sentido común supone) no interrumpe la armonía del acuerdo entre facultades a partir del cual Deleuze construye esa imagen del pensamiento sin fisuras (y por eso mismo irritante y sólo susceptible de ser abandonada de cuajo).

En cambio, la crítica de Lukács se produce leyendo esas fisuras del subjetivismo kantiano. La aspiración de sistema de la filosofía kantiana se encuentra con dos obstáculos para que la razón pueda pretenderse como un sistema cerrado, que Lukács reconocía como lo inaprehensible del todo (explicitado en la "Dialéctica trascendental) y lo irracional (la causa no sensible de los contenidos de los conceptos). "La grandeza filosófica de Kant estriba en que (...), en vez de esconder la irresolubilidad del problema por medio de una arbitraria decisión dogmática en un sentido o en otro, ha explicitado radicalmente y sin aguarla la irresolubilidad misma" (Lukács, 2009: 251).

En esa misma dirección, Adorno podía leer en Kant, no sólo el giro copernicano que puso al sujeto en el centro, sino también un resto de objetivismo que nunca se disuelve y que se sostiene como aquello que impide cerrar al sistema de la razón kantiana como una totalidad. La autonomía del sujeto que él funda no implicaría solamente una razón homogénea, absoluta que se cree omnipotente como el sentido común que proyecta la imagen del pensamiento para Deleuze.

En sus lecciones sobre Kant, Adorno reconoce dos momentos en la filosofía kantiana: uno sistemático y otro que sostiene la consciencia de lo heterogéneo, del límite de la razón. En ese sentido, la *Crítica de la razón pura* desempeña una tarea doble. Por un lado se fundan los cimientos para el conocimiento positivo de la naturaleza. Es en ese proceso en donde la unidad del objeto de conocimiento pasa a ser garantizada por la unidad del sujeto. Pero, al mismo tiempo, se despliega allí la crítica a la metafísica dogmática y por lo tanto a la capacidad de la razón de conocer lo absoluto, exponiéndose así un límite del subjetivismo. Por lo tanto, la doble tarea de la primera Crítica kantiana implica una reducción del conocimiento a la unidad de la razón pero también el reconocimiento de que la razón no es el todo, que ella tiene un límite. La propia idea de límite deja afuera a lo heterogéneo al mismo tiempo que lo reconoce como tal y de esa manera abre el camino para un conocimiento que se despliega como crítica a la identidad.

Ahora bien, no pretendemos defender ese tribunal kantiano contra el que Deleuze dice construir su filosofía (aunque salva de allí la analítica de lo sublime). La lectura del objetivismo del límite en el giro subjetivo kantiano (que está en la base del sentido común incapaz de pensar la diferencia para Deleuze) interrumpe la identidad homogénea de la imagen del pensamiento. Aquello que está más allá de los límites de la razón no es simplemente subsumido a la lógica de la identidad del acuerdo entre facultades. Por eso, desde allí puede formularse una crítica al subjetivismo que está en el fundamento, tanto del conocimiento de la naturaleza de la *Crítica de la razón pura*, como del sentido común prefilosófico de "la imagen del pensamiento".

Lo que intentamos presentar aquí –a través de las lecturas de Lukács y Adorno– como el objetivismo del límite en la *Crítica de la razón pura* permite producir otra crítica al sentido común, interrumpiendo esa homogeneidad que Deleuze asume como su modo de ser. Afirmar que en "la imagen del pensamiento (...) desaparece la fisura del yo" (Deleuze, 2009b: 218), como Deleuze hace en *Diferencia y repetición*, implica aceptar que el sentido común tiene esa homogeneidad que se le critica. En cambio, leer el objetivismo que aparece en los límites del subjetivismo kantiano expone el hecho de que el sentido común no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y no puede ser sostenido como una identidad, tampoco cuando pretendemos criticarlo.

La crítica que Deleuze realiza a esa imagen del pensamiento pretende diferenciarse del sentido común con el objetivo de poder pensar diferencias que se afirman y no que aparecen como límite, y por lo tanto negación, de la identidad. La producción de esa diferencia con el sentido común implica desprenderse de sus presupuestos, aunque no sin violencia porque el pensamiento comienza para Deleuze cuando algo otro lo fuerza. La conmoción subjetiva que lo sublime implica

según la *Crítica del juicio* es, para Deleuze, el único modo en el que Kant habría considerado la violencia que la diferencia que se afirma produce sobre la razón. Lo que fuerza a pensar es el objeto de un encuentro y no de un reconocimiento. Ese algo sólo puede ser sentido; conmueve al alma y la fuerza a plantearse un problema, pone a las facultades fuera de quicio. Cada facultad es atacada por una triple violencia: lo que la fuerza a ejercitarse, lo que está forzada a captar y lo que no se puede captar. Entonces hay algo otro del sujeto que produce una violencia sobre él. Mientras que la imagen producía una unidad homogénea y pacífica, el pensamiento supone un movimiento violento, un encuentro entre el alma y lo otro de sí.

Según Deleuze, sólo en la "Analítica de lo sublime" Kant había hecho lugar para que una facultad se desmarque del sentido común al ser compelida a afrontar, en palabras del filósofo de la diferencia, su propio límite, lo no imaginable. "De modo que el modelo del reconocimiento o la forma del sentido común muestran sus carencias en lo sublime, en provecho de una concepción del pensamiento muy distinta" (Deleuze, 2009b: 221).

La *Crítica del juicio* aparece entonces como un modelo para un pensamiento sin imágenes. En el juicio sobre lo sublime la imaginación se ve violentada por la inconformidad que se siente con el objeto informe para el cual no tiene ninguna imagen adecuada. La facultad de la presentación pretende ir hacia el infinito pero no puede comprenderlo porque no puede presentarlo como un todo, como exige la razón, no encuentra los límites del objeto para su representación.

Deleuze pretende hacer de esa relación violenta entre las facultades, que las lleva hacia su propio límite y hacia su quiebre, un modelo para el pensamiento. Por eso, para él, cada facultad comunica a la otra la violencia que la lleva hacia su límite. Esa comunicación no supone una colaboración en la identificación de un objeto que se supone el mismo ni tampoco la configuración de una unidad subjetiva. Se trata de un "acuerdo discordante" entre las facultades ya que cada una comunica a la otra tan sólo la violencia que la pone en presencia de su diferencia o de su divergencia con todas" (Deleuze, 2009b: 224). Esa comunicación violenta no configura un sentido común entre las facultades sino que supone una metamorfosis continua entre ellas.

Sin embargo, en ese relato, la producción de la diferencia con el sentido común depende de la idea de límite. Lo ilimitado del objeto sensorial expone lo limitado de la imaginación y la necesidad de recurrir a la razón para pensar el todo. Al fin y al cabo resulta negativa la presentación que realiza la imaginación, porque es en su fracaso por presentar el objeto con el que se encuentra que expone la capacidad de la facultad suprasensible. De allí la analogía con la ley judía de la imposibilidad de representar en imágenes que traía consigo un entusiasmo por la deidad que no podía ser presentada.

El objeto ilimitado de lo sublime kantiano violenta a la imaginación, la fuerza a ir más allá de sus límites. Por eso, no hay aquí una feliz complacencia entre las facultades que libremente se encuentran (como en el juicio sobre lo bello) sino un dolor que sólo produce placer porque produce un movimiento hacia lo suprasensible. Ese placer implica que cuando la imaginación es violenta-

da no se queda con el fracaso sino que lleva a la razón más allá de sí, exponiendo –negativamente– su potencia ilimitada. Por lo tanto, en lo sublime no se afirma lo otro de la razón; si allí se abre un lugar para la diferencia también es negativamente, a través de la confrontación con los límites de la imaginación, y no como una afirmación que viene de un más allá del sentido común.

Tanto lo sublime como esa grandeza intelectual objetivista que Lukács y Adorno leían en Kant permiten señalar que la crítica a la imagen representativa del pensamiento que Deleuze dibuja puede producirse como intervención sobre la homogeneidad del yo que está en su fundamento. La pretensión subjetiva de identificación y proyección de sí no tiene por qué conducir a un abandono del sentido común en la búsqueda de un pensamiento de las diferencias, precisamente porque su homogeneidad no es más que una pretensión que la imagen del pensamiento proyecta y que es necesario desarmar (y no abolir para hacer lugar a lo nuevo). Incluso la recuperación que Deleuze hace de lo sublime kantiano sugiere ese modo de la crítica que depende de la idea de límite.

Para Deleuze, la diferencia sólo puede ser afirmada, no se produce en el movimiento negativo de lo idéntico. Más allá –o más acá– de las discutidas significaciones políticas que eso tiene, nos preguntamos aquí por las implicancias sociológicas de ese modo de crítica al sentido común. El pensamiento sólo podría existir afirmando su diferencia con el sentido común porque se acepta, casi como dato inmodificable, la homogeneidad de la imagen del pensamiento en la que él se proyecta. En otras palabras, dado que el sentido común no permite pensar, el pensamiento sólo puede proceder abandonándolo.

Sin embargo, veremos que la imagen-tiempo como modo del pensamiento sí procede mostrando lo falso de esa homogeneidad que el sentido común pretende, e incluso eso permite a Deleuze decir que el sentido común es lo no pensado o lo impensable, colándose, en la imagen del pensamiento y no simplemente una identidad homogénea que la sostiene. La crítica al sentido común en *Diferencia y repetición* queda presa de un dualismo que es precisamente aquello de lo que Deleuze quiere escapar¹: la oposición entre una diferencia que se afirma violentamente como lo otro y, frente a eso, lo común como una homogeneidad que se proyecta sobre todo.

[1] Ese dualismo puede entenderse a la luz de lo que Fredric Jameson (2013) ha rastreado como una lógica binaria de la que Deleuze reniega en pos de la multiplicidad. Lo molar y lo molecular, el código y la desterritorialización, lo territorializado y lo nómada, la representación y la repetición, la identidad y la diferencia siembran los escritos deleuzianos, reponiendo siempre figuras duales. Para Jameson ese binarismo tiene un contenido ético porque siempre es posible reconocer un lado como "bueno" y otro como "malo", pero esa lectura desoye, por ejemplo, la advertencia de Deleuze y Guattari sobre el peligro de la línea de fuga que puede convertirse en pasión de abolición (como sucede con el fascismo).

La imagen como pensamiento

Los cursos y los textos de Deleuze sobre cine surgen todos a partir de una pregunta por el pensamiento. No se trata solamente de una teoría del cine sino de una filosofía que encuentra en el cine modos de pensamiento originales. La pregunta que provoca las indagaciones deleuzianas es entonces: “¿es el cine capaz de aportarnos una nueva manera de pensar? ¿Está en condiciones, en tanto cine, de presentarnos el pensamiento de una nueva manera y al mismo tiempo -es inseparable- de hacernos pensar de una nueva manera? ¿hay una relación específica de la imagen-cine con el pensamiento?” (Deleuze, 2009a: 550).

De hecho, en las clases de Deleuze compiladas como *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, hay un corrimiento del cine del centro de la escena. Según su propia presentación él pretende allí repetir el curso anterior pero sin detenerse ni escaparse por las películas. Allí la imagen-movimiento y la imagen-tiempo ya no son referidas a la percepción cinematográfica sino que aparecen definidas extra-cinematográficamente. El objetivo de la indagación se reescribe allí como una clasificación de los signos del tiempo y del movimiento del mundo.

Ya en el primer curso, compilado como *Cine I. Bergson y las imágenes*, el objeto de sus indagaciones no era el cine como técnica de producción de imágenes sino la imagen cinematográfica como nuevo modo de percepción del movimiento. La técnica cinematográfica procede con cortes inmóviles que se suceden pero la imagen que resulta de allí no se percibe como suma de instantáneas sino como movimiento inmediato.

La percepción del movimiento que el cine posibilita es diferente que la percepción natural y por lo tanto permite un pensamiento de lo móvil que la vida cotidiana no suscita. “El cine constituye el sistema que reproduce el movimiento en función del momento cualquiera, es decir, en función de instantes equidistantes elegidos de tal manera que den impresión de continuidad” (Deleuze, 2010: 18). El objeto de Deleuze será entonces esa percepción de la cual la sucesión de instantáneas inmóviles (o fotogramas) no es más que un momento constructivo. Alertado por la primera tesis de Bergson acerca de que el movimiento no puede concebirse a partir del espacio recorrido, es decir, a partir de cortes inmóviles de un espacio fijo, Deleuze sugiere que el cine podría producir una percepción del movimiento que escape a ese paradigma.

Por otro lado, la segunda tesis de Bergson critica a la concepción antigua del movimiento como sucesión de instantes privilegiados pero también a la concepción moderna como sucesión de instantes cualquiera, porque ambas asumen al todo como dado y de esa manera invalidan al movimiento mismo. El tiempo abstracto, la recta de sucesión de instantes, como medida del movimiento en la ciencia moderna se vuelve parámetro y por tanto un sistema cerrado sobre el que se intenta imprimir al movimiento. Dado que el tiempo así concebido es algo dado, el movimiento sometido a él se vuelve algo inmóvil. El problema no es la sucesión de instantes de por sí, sino que estos se sumen en un tiempo abstracto cerrado y, por lo tanto, Bergson mismo reclamaba

una filosofía que pueda pensar esa temporalidad moderna sin someterla a la inmovilidad de un todo cerrado. Para eso sería necesario un pensamiento móvil que abra una temporalidad. Y para Deleuze la sucesión de instantes en el cine logra producir una percepción de un todo abierto, es decir, una duración.

La tercera tesis del movimiento de Bergson se orienta precisamente a pensar el todo como abierto a partir de la idea de duración. El movimiento entendido como traslación en el espacio produce un cambio en la duración, es decir, el todo. Esa concepción del todo como duración introduce la posibilidad de pensar al todo como algo abierto; es porque está abierto que el todo puede cambiar cualitativamente y por lo tanto durar. Por todo esto, el movimiento podrá ser pensado como un corte móvil de la duración.

El todo es algo abierto porque es lo que se hace y en ese sentido requiere de una creación constante; "es el hecho mismo de continuar de un instante a un instante siguiente, no siendo este último la réplica, la [mala] repetición del instante precedente" (Deleuze, 2009a: 40). Un pensamiento de la duración es entonces aquel que puede preguntarse por lo nuevo, lo que mantiene abierto al todo. En lugar de un pensamiento de lo ya dado, Bergson reclama la necesidad de un pensamiento de la creación y para eso, dice Deleuze, el pensamiento mismo debe ser movimiento y duración.

Precisamente, la imagen cinematográfica propone una percepción del movimiento inscrita en un todo entendible como duración. Vale decir, la imagen cinematográfica supone una modalidad de la síntesis que permite pensar al movimiento y también a una temporalidad abierta; "¿no podría decirse que es ese pensamiento que Bergson reclama, ese pensamiento de la creación, de la producción de algo nuevo, aquello a lo que se dirige el cine cuando lo vemos?" (Deleuze, 2009a: 43).

Deleuze lee tres niveles en la imagen cinematográfica: los objetos relacionados entre sí en un sistema cerrado, es decir, un conjunto, (encuadre), los movimientos en el espacio de esos sistemas que relacionan a los objetos con el todo (plano o guión técnico) que constituye el tercer nivel (montaje) que cambia en la medida en la que el movimiento produce diferencias en el todo que adquiere entonces una duración. Ese todo será entonces una síntesis móvil que se produce a partir de los movimientos que ponen en relación a los objetos. De esta manera el cine habilita una percepción del movimiento puro pero también abre la posibilidad para una figura del tiempo que no dependa del movimiento.

La teoría del cine de Deleuze se configura a partir de esa diferenciación entre las imágenes-movimiento, es decir las síntesis móviles del movimiento y las imágenes-tiempo que configuran un todo distinto, una duración de la que las imágenes-movimiento serían cortes móviles, entre los cuales se abren intervalos que no forman parte de ninguna de las imágenes enlazadas.

La diferenciación entre imágenes que son movimiento e imágenes que son tiempo se construye en relación con dos tipos de cine. Habría entonces un cine clásico en el que las imágenes se encadenan según leyes de asociación, produciendo inmediatamente movimiento y mediatamente un tiempo en el que esas imágenes-movimiento se inscriben. Y, por otro lado, Deleuze reconoce una imagen moderna (en el neorrealismo italiano y la *nouvelle vague* francesa por ejemplo) en la que los cortes entre las imágenes se abren en intervalos que no pertenecen a ninguna de las imágenes que esos cortes conectan. El todo no resulta entonces de las leyes de asociación que producen las secuencias sino que se produce como tiempo abierto de manera directa (sin mediación del movimiento). De esa manera, el cine llega a realizar su potencialidad y se presenta como una imagen-tiempo, a la que Deleuze va a llamar también imagen-pensamiento.

Los análisis cinematográficos y Bergson le permiten a Deleuze encontrar una manera de pensar al movimiento y al tiempo a través de dos modos de la totalidad que logran ser abiertos y por lo tanto dar lugar a lo nuevo. Sin embargo, para Deleuze, la confianza en el cine como arte de masas que potencia y da lugar al pensamiento ha sido derrotada históricamente. Lo que Deleuze encuentra en el cine no es esa misma potencialidad crítica en la que Eisenstein confiaba; vale decir, no espera un despertar de las masas o una figuración del pueblo sino que encuentra en él una modalidad del pensamiento, que produce su diferencia con el sentido común. No se trata de una esperanza en que éste se transforme, ni de un efecto que el cine podría producir, potencialmente quizás. Sino, más bien, en el cine él encuentra una manera de pensar al pensamiento, es decir, una imagen del pensamiento, que se escapa a los parámetros de la representación y por lo tanto hace posible una síntesis abierta que puede dar lugar a la diferencia o a lo nuevo (tal como reclamaba Bergson).

Siempre, pero definitivamente en *¿Qué es la filosofía?* de 1991, Deleuze ha definido la práctica filosófica como creación de conceptos. No es que todo el pensamiento sea reducido a eso, pero al menos el pensamiento filosófico necesita una imagen de sí mismo que contemple la creación en su interior. Esa imagen Deleuze la construye a partir de lo que él y Guattari llaman en ese libro "plano de inmanencia", que constituye el todo abierto en el que se mueven los conceptos fragmentariamente. El plano es "lo absoluto ilimitado", "no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar" (Deleuze, 1991: 41). Es abierto porque no para de producirse, no tiene límites a pesar de configurar un todo caracterizado por movimientos infinitos en su interior y hacia el exterior. Pero el plano de inmanencia no puede ser en sí mismo pensado porque no habría desde donde pensarlo. Al hacerlo se restablecería la trascendencia, y por lo tanto la ilusión, en el pensamiento. Por lo tanto, el plano de inmanencia es lo impensado en el pensamiento, su propia imagen (así como el sentido común aparecía como lo impensado de la imagen representativa del pensamiento). Deleuze sostiene que Spinoza es quien pensó "mejor" el plano de inmanencia, pero podríamos afirmar que el cine también ha dado una buena imagen del pensamiento.

La imagen-tiempo es una imagen-pensamiento porque parece estar está más allá de los presupuestos del sentido común que configuraban a la imagen del pensamiento clásica y sin embargo éste se presenta como su exterior constituyente. El cine propone otro modo de la síntesis en el que hay lugar para la creación, es decir, para la verdadera diferencia en esos intervalos que se abren entre las imágenes-movimiento, esas fugas que no siguen ninguna ley de asociación. Ese intervalo suspende el tiempo del mundo exterior y al mundo exterior mismo, que queda como el afuera de la imagen. La imagen-tiempo interrumpe la relación con el mundo y de esa manera muestra que el afuera (podríamos decir lo impensable) es parte del todo. Incluso, siguiendo a Artaud, Deleuze entiende al automatismo cinematográfico como un puesta en escena de lo que no puede ser pensado. El automatismo remite a la interpretación (que Benjamin también había promovido) de la imagen cinematográfica como un proyectil que interrumpe el pensamiento del que el Yo es dueño (Benjamin, 2008). De esa manera, el cine es capaz de mostrar que la impotencia es constitutiva del pensar que no puede nunca cerrarse en un todo dado, que todo pensamiento tiene un impensado por el que es interrumpido.

El intervalo como asociación no reglada entre imágenes introduce la fuga hacia el afuera en la imagen. Allí lo no pensado se hace camino y de esa manera el cine expone a lo impensado como constitutivo del pensamiento. En la imagen representativa del pensamiento aquello que no es pensamiento se colaba y de hecho Deleuze demuestra que estaba en su propio fundamento: el sentido común. Sin embargo, en ese caso la imagen niega que lo que no es pensable forme parte de sí, es decir, el pensamiento se imagina omnipotente. Paradójicamente, mientras él se imagina capaz de pensar todo, su impensado (el sentido común) determina una imposibilidad para pensar toda diferencia, es decir, vuelve a lo múltiple impensable.

La imagen-tiempo muestra que hay algo que el pensamiento no puede pensar, que hay algo distinto a él, algo de afuera de él que lo fuerza y que por lo tanto siempre sobrevive en el pensamiento como lo no pensado. Por eso, la imagen cinematográfica pone en evidencia que el todo como una homogeneidad fundada en lo común es imposible (e incluso, podríamos decir, falso).

La imagen moderna del cine logra constituir un todo que piensa, una síntesis que unifica lo diverso sin leyes de asociación que repongan una identidad primera, dando lugar a un movimiento en su interior que quiebra al todo y lo mantiene abierto. En los términos de *Mil mesetas*, lo múltiple puede establecer conexiones sin ser reducido por un todo que reponga la identidad. La imagen-tiempo logra configurar un todo que incluye intervalos no asociados, o sea, fugas no codificadas y eso significa que es un todo móvil en el que hay lugar para lo nuevo y por lo tanto tiene una temporalidad abierta. La imagen que Deleuze reclama para el pensamiento como plano de inmanencia en *¿Qué es la filosofía?* puede ser leída entonces en esa imagen cinematográfica. En ella se produce la diferencia con el sentido común como límite impensable y no como afirmación de un pensamiento que se desprende de los presupuestos comunes constituyéndose como lo otro de toda imagen.

El interés de Deleuze por el cine se puede asociar a su interés por lo sublime kantiano en dos sentidos. Por un lado, el arte le presta al pensamiento la imagen que él mismo no se puede dar, es decir, es una experiencia estética la que suscita una imagen del todo que el entendimiento no puede darse. Por otro lado, en ambos casos se trata de imágenes que no pueden cerrarse como un todo y muestran por lo tanto eso impensado constitutivo del pensamiento, ese movimiento que fuerza a pensar. Pero el cine lo hace a través de una imagen, aunque, por supuesto, no se trata de una imagen representativa.

Para una crítica del sentido común

Hemos presentado hasta aquí dos modos en los que la imagen aparece en los textos de Deleuze con el objetivo de presentar dos modalidades en las que el pensamiento produce su diferencia con el sentido común en sus escritos.

En la crítica al sentido común que Deleuze emprende en *Diferencia y repetición*, el pensamiento queda preso de un dualismo, a pesar de que el intento de Deleuze es lograr un pensamiento que se deshaga de toda sujeción de la diferencia a una figura dual que la someta al dominio de la identidad. Se produce allí el dualismo entre el sentido común, que proyecta la imagen representativa del pensamiento, y la filosofía, que debe afirmar su diferencia con ese sentido común aboliéndolo, deshaciéndose de los postulados que configuran esa imagen y del yo sin fisuras que la produce. En otras palabras, la imagen del pensamiento presenta al sentido común como una identidad absoluta y, frente a eso, sólo una demolición también absoluta podría hacer lugar para un pensamiento de lo absolutamente nuevo.

Sin embargo, si leemos en la imagen-tiempo un modo del plano de inmanencia en el que Deleuze cree que la filosofía puede pensar, encontramos una relación con el sentido común que podríamos llamar de negación. Es esa idea de límite, a través de la que Lukács y Adorno leían a Kant, la que termina siendo productiva para un pensamiento de las diferencias, que como el propio Deleuze afirma sobre el suyo, no pretenda producirse como afirmaciones libres de un alma bella². Incluso hemos expuesto que la lectura de lo sublime como experiencia de lo que fuerza a pensar en *Diferencia y repetición* depende de la idea de límite, así como la división entre el trabajo de las facultades en las distintas actividades de la razón era presentada en *La filosofía crítica de Kant* como marca de la fisura del yo que se pretende omnipotente. En cambio, en los postulados de "La imagen del pensamiento" se presenta un sentido común que parece lograr realizar esa om-

[2] Ese es el mayor peligro que el propio Deleuze reconoce en el pensamiento de la diferencia: el alma bella que ve diferencias y pretende que todas sean respetables, conciliables "allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas" (Deleuze, 2009b: 96).

nipotencia sin límites ni fisuras y por lo tanto, la única opción que deja al pensamiento es la de la afirmación de lo absolutamente otro.

Las diferentes imágenes del pensamiento de Deleuze exponen que es una relación con el sentido común lo que habilita al pensamiento. Lo que cuestionamos aquí es el modo en el que esa relación se produce en *Diferencia y repetición*; allí en donde Deleuze pretende hacer lugar para una diferencia que no se reduzca a una relación de negación con lo idéntico, se repone un dualismo que impide realizar una crítica al sentido común que desarme las imágenes homogéneas que él produce mostrando sus fisuras y sus límites.

Sin embargo, también es preciso señalar los peligros de la otra imagen del pensamiento, aquella que sugiere una relación con el sentido común distinta a la de la demolición. El plano de inmanencia, entendido tal como lo hemos presentado aquí en relación con la imagen-tiempo, no implica a la violencia en su configuración del todo. Definido como multiplicidad de intervalos en movimiento relacionados sin regulación, el plano de inmanencia desconoce la violencia que el pensamiento supone –según el propio Deleuze– y que sí estaba implicada en la demolición de la que dependía la diferencia con el sentido común en *Diferencia y repetición*.

El surco que hemos abierto entre los modos de la imagen en los escritos de Deleuze nos permite observar que el pensamiento necesita una imagen que habilite una relación con el sentido común. Pero esa relación, que pretendemos llamar crítica, no puede implicar la demolición absoluta ni tampoco puede negar la violencia constitutiva de toda diferenciación. Pues cada uno de los flancos del surco trazado por la distinción entre las imágenes de Deleuze abre el camino para un pensamiento de la afirmación de almas bellas y no para uno de la diferencia, que siempre implica esa relación –como la que el plano de inmanencia expone– violenta –como la que está implicada en la demolición de la imagen del pensamiento–. Un pensamiento que se entiende como crítica del sentido común debe atender a esa doble exigencia que las distintas imágenes de Deleuze nos recuerdan, pero que quizás habría que pensar siempre en relación. Vale decir, la tarea es la de insistir en la producción de una imagen pensamiento que se relacione con el sentido común pero que no olvide la violencia del pensamiento sin imágenes mentado en *Diferencia y repetición*.

Bibliografía

Adorno, T., (2015). *La crítica de la razón pura de Kant*, Buenos Aires: Las cuarenta.

Benjamin, W. (2008). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en *Obras libro I/ vol.2*, Madrid: Abada.

Deleuze, G., (2009a). *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires: Cactus.

--- (2009b). *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.

--- (2013). *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus.

--- (2010). *La imagen-movimiento*, Buenos Aires: Paidós,

--- (1987). *La imagen-tiempo*, Barcelona: Paidós.

--- (2008). *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra.

Deleuze, G., y Guattari, F., (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.

--- (2006). *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos.

Jameson, F., (2013). *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires: Eterna cadencia.

Kant, I., (2009). *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Ediciones Colihue.

--- (2005). *Crítica del juicio*, Buenos Aires: Losada.

Lukács, G., (2009). *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires: ediciones ryr.

Lucía Wegelin: Instituto de Investigaciones Gino Germani/FSOC/UBA, CONICET. Correo electrónico: luciawegelin@gmail.com Lic. en Sociología por la Universidad de Buenos Aires y Dra. en Ciencias sociales por la misma Universidad con la tesis titulada "Hacia una imagen crítica. Modulaciones de la mediación artística en la construcción de conocimiento social de G. Simmel y W. Benjamin". Desde 2010 es ayudante docente en la materia "Georg Simmel. La cosificación de las sociedades modernas" de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria post-doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani

Indagando los recorridos teóricos y metodológicos de Bourdieu y Foucault hacia una ontología de la relación

Federico Luis Abiuso (UBA-IIGG) y Matías Alberto Alcántara (FSOC-UBA)

Resumen: En *La filosofía de Marx*, Étienne Balibar sostiene la idea de que podemos leer la obra de Marx en clave de una ontología transindividual o de la relación. En la medida en que hay en ella un rechazo del punto de vista individualista (primacía del individuo) y holista (primacía del todo). La superación de estos reduccionismos radica, pues, en el énfasis en la relación social.

Esta clave de lectura, la cual podemos recorrer en determinadas obras de Marx, va más allá de ellas. Consideramos que el eje puesto en las relaciones sociales es uno de los pilares fundamentales de los edificios teóricos y metodológicos de Pierre Bourdieu y Michel Foucault. En este sentido, nuestro objetivo es destacar algunos de los aspectos que refieren a una ontología de la relación en pasajes relevantes de algunas obras de ellos; ¿Qué papel desempeña esta centralidad de la relación social en las construcciones teóricas y metodológicas de estos pensadores?

Palabras clave: ontología de la relación; espacio social; relaciones de poder

Abstract: In *The Philosophy of Marx*, Étienne Balibar argues the idea that we can read Marx's work in key of a transindividual ontology or ontology of relations. To the extent that there is in it a rejection of the individualist point of view (primacy of the individual) and the holistic point of

view (primacy of the whole). Overcoming these reductionisms lies therefore in the emphasis on the social relationship.

This key reading, which we can explore in certain works of Marx, goes beyond hem. We believe that the axis placed in social relations is one of the fundamental pillars of the theoretical and methodological buildings of Pierre Bourdieu and Michel Foucault. In this sense, our aim is to highlight some of the aspects that refer to an ontology of relations in relevant passages of some works of them; what role plays this centrality of social relationship in the theoretical and methodological constructions of these thinkers?

Keywords: ontology of relations; social space; power relations

Introducción. Reconstruyendo la ontología de la relación en Marx

Desde el siglo XIX hasta la actualidad, diversos pensadores de muy variadas disciplinas (filosofía, sociología, psicología, entre otras) han elaborado sus propuestas teóricas, epistemológicas y metodológicas tomando como referencia la obra de Karl Marx. Uno de ellos es Étienne Balibar, quien sostiene la concepción que en Marx existiría una *ontología de la relación* o de lo *transindividual*. Para Balibar (2006), la perspectiva que adopta Marx recusa a la vez del punto de vista *individualista* o *subjetivista* (primacía del individuo) y el punto de vista *organicista* u *holista* (primacía del todo, de la sociedad como mera imposición); el eje está puesto en la *relación social*, en pensar la humanidad como una *realidad transindividual*. Nos proponemos presentar algunos lineamientos conceptuales en torno a esta ontología de la relación, tomando las reflexiones de Balibar como punto de partida fundamental para dilucidar aspectos acerca de la forma en la cual esta *centralidad de la relación social* opera en los andamiajes teóricos y metodológicos de dos pensadores contemporáneos, Pierre Bourdieu y Michel Foucault; ¿hasta qué punto se apoyan en esa perspectiva que Balibar identifica muy claramente en Marx? Manteniendo este interrogante en suspenso, nuestro punto de partida son algunos de los textos de este último autor.

En las páginas que Balibar le dedica a la ontología de la relación, la mayor centralidad está puesta en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), principal y específicamente en la sexta de ellas: "Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de relaciones sociales" (Marx, 2010a: 17). De esta manera Marx responde a la cuestión de la esencia del hombre, tanto en lo que hace a la *esencia* cuanto al *hombre*: la esencia del hombre se disuelve en las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros, ya sean de trabajo, amor, reproducción, conflicto, dominación, etc.

Cronológicamente situados poco tiempo antes de las *Tesis*, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hallamos asimismo una perspectiva

que enfatiza conceptualmente el componente de la *relación social*, siendo ella específica de los vínculos existentes entre capitalistas y trabajadores.

Al decir de Marx (2006):

La demanda de hombres regula necesariamente la producción de los hombres, como la de cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los trabajadores cae en la mendicidad o muere de hambre [...] Y la demanda, de la cual depende la vida del trabajador, depende del humor de los ricos y capitalistas. (pp. 47-48)

De esta manera queda planteada la imbricación u interacción de estas dos subjetividades o personificaciones económicas, la del capitalista y la del trabajador, en el marco del desarrollo de una sociedad capitalista, cuestión que reaparecerá en textos posteriores como *El Manifiesto Comunista* (1848) o *El Capital* (1867).

Otro texto que nos vuelve a situar en el escenario de un andamiaje teórico cuyo énfasis reside en la *relación social* es *Elogio del crimen*, escrito entre 1860 y 1863 y editado póstumamente. En ese texto Marx reconstruye toda una serie de relaciones entre el delincuente, como productor de delitos, y otros sujetos, instituciones y/o personificaciones (ya sean económicas, políticas o culturales). Para él este último no solo produce delitos, sino que nos advierte que habría que fijarnos “un poco más de cerca en la conexión que existe entre esta última rama de la producción y el conjunto de la sociedad” (Marx, 2010b: 29). En este sentido, el delincuente produce, además de delitos, el derecho penal y al profesor encargado de sustentar cursos sobre esa materia, toda la policía y administración de la justicia, legisladores que se ocupan de los delitos y las penas, inventos mecánicos que fueron posibilitados para torturar y castigar; el delincuente produce también arte, literatura, novelas e incluso tragedias. Todo este entramado de relaciones sociales le permite a Marx sostener la concepción según la cual habría un estrecho vínculo entre delito y productividad, incluso conjeturando acerca de la posible relación entre delitos nacionales y surgimiento del mercado mundial.

El vínculo que Marx establece entre la penalidad y las variables económicas, sobre todo aquellas que refieren al mercado laboral, va a ser luego retomado por Georg Rusche y Otto Kirchheimer en su ya clásico libro *Pena y estructura social* (1939), fundante de la perspectiva conocida como *economía política del castigo*. Así como también va a ser recuperado en la década de 1970, en el contexto de un resurgimiento y actualización de esta perspectiva y sus conceptualizaciones para entender algunas especificidades propias del sistema de producción capitalista. En este segundo momento una referencia ineludible es *Cárcel y Fábrica. Los Orígenes del Sistema Penitenciario* (siglos XVI-XIX) de Darío Melossi y Massimo Pavarini; a la vez se hace preciso destacar *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* de Michel Foucault, donde de hecho el pensador reconoce explícitamente la centralidad del libro de Rusche y Kirchheimer. Entre ambos libros se pueden trazar una serie de puntos en común, así como encontrar argumentos que apuntan a distintas direcciones, pero lo que nosotros queremos enfatizar es que encontramos en ellos un fuerte vínculo entre penalidad y economía (o para ser más específicos, en el caso de Foucault, las transformaciones de la

penalidad estarían vinculadas a las mutaciones en la *economía del poder*); nexo que, en palabras de uno de los principales exponentes actuales de la *economía política del castigo*, Alessandro de Giorgi (2005), constituye su *leitmotiv*, aspecto que para nosotros representa una aproximación *relacional* a la problemática del castigo, y que en el caso de este autor también involucra un análisis de las dimensiones simbólicas y no exclusivamente materialistas.

Continuando con el recorrido por algunas de las obras de Marx, la conceptualización que propone acerca del *fetichismo de la mercancía* refiere centralmente a la cuestión de las relaciones sociales. Situada en *El Capital* (1867) y enmarcada en su indagación acerca del modo de producción capitalista, con ella el autor reflexiona acerca del *carácter enigmático* que brota de la *mercancía*. Para él, lo misterioso de la forma mercantil reposa en que hace *aparecerla* relación social que media entre los productores y el trabajo como *relación entre cosas*. De este modo, Marx analiza la forma en la cual las relaciones de producción, que son a su vez de dominio, se *enmascaran* en relaciones entre cosas, cuando son, de hecho, relaciones sociales llevadas adelante por personas (o personificaciones económicas).

Este tipo de análisis del orden social capitalista a partir de una perspectiva relacional lo reencontramos en otros textos. En los *Gundrisse* redactados entre 1857-1858, y específicamente en el apartado dedicado a las *formaciones económicas precapitalistas*, reconoce ampliamente la necesidad de pensar el *dinero* como una relación: es “una *relación* y solo puede ser una *relación de producción*” (Marx, 2011: 117). Muchas de las reflexiones que produjo Marx en torno al *dinero* se encuentran vinculadas con aquellas que refieren al concepto de *capital*, retomado este último por Pierre Bourdieu en su teoría del espacio social. Hacia ese pensador orientaremos nuestro interés en el siguiente apartado, con vistas a destacar la forma en que se despliega en su enfoque teórico y metodológico una perspectiva basada fundamentalmente en la relación social.

Lo “relacional” en la perspectiva epistemológica- metodológica de Pierre Bourdieu: espacio social, habitus y campo

La totalidad de la obra, más que prolífera, del sociólogo francés da cuenta de un pensamiento eminentemente preocupado por entender y explicar lo *social* desde una lógica concreta, cuya tónica es claramente de tipo *relacional*. Esta lógica relacional aparece con un protagonismo muy marcado en la construcción del andamiaje teórico-metodológico de Bourdieu; ejemplos de esto son sus conceptos del *espacio social*, de los *campos*, y del *habitus*. Antes de analizar cada uno de ellos una primera dificultad que emerge es cuáles de las obras de Bourdieu seleccionar para mostrar esta ontología de lo social. Los criterios que decidimos utilizar son dos: por un lado, la relevancia del texto para ejemplificar la problemática que nos concierne; por el otro, que el texto seleccionado dé

cuenta de categorías fundamentales de la obra de Bourdieu, y que además, se trate de un trabajo que intente una síntesis explicativa y reflexiva de dichas categorías al unísono.

Conforme a los criterios seleccionados anteriormente, optamos por iniciar el recorrido en *Espacio social y espacio simbólico* (1998). Tal vez pueda parecer un texto demasiado simple e introductorio¹, pero cuenta con el beneficio de un gran poder de síntesis, y además como un ejemplo del pensamiento relacional que practica Bourdieu. En el mismo encontraremos como el sociólogo presenta en Japón los conceptos de *espacio social* y *espacio simbólico*, que fueron pensados y formulados originalmente para responder, a las particularidades históricas y contextuales, de la sociedad Francesa de los sesenta². Teniendo como contexto esta situación, Bourdieu intenta dar algunos recaudos a posibles lecturas, y usos posteriores, donde se aplique linealmente los resultados y conceptualizaciones de una sociedad a otra; tratando de evitar así los peligros que conllevan lecturas ingenuas y simplificadoras. Tanto la forma de presentar el concepto, como la lógica y construcción teórica del mismo, y en particular su forma de exponer el mundo social como un espacio social y simbólico los encontramos sintetizados en el siguiente fragmento, en el momento en que Bourdieu (1998) distingue entre la lectura sustancialista y lectura relacional:

En fin, hay que cuidarse de transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo cualquiera (la nobleza, los samurái, lo mismo que los obreros o los empleados) las propiedades que les incumben en un momento dado del tiempo a partir de su posición en un espacio social determinado, y en un estado determinado de la oferta de bienes y de prácticas posibles. Así, hay que hacer, en cada momento de cada sociedad, con un conjunto de posiciones sociales que está unido por una relación de homología a un conjunto de actividades (la práctica del golf o del piano) o de bienes (una segunda residencia o el cuadro de un maestro) ellos mismos caracterizados relacionalmente. (p.13)

Mediante este ejemplo, nos parece que se ilustra la fórmula mediante la cual Bourdieu piensa la relación entre los conceptos de *posiciones sociales* en el espacio social y los *habitus* (disposiciones). Entendiendo el primero como un *concepto relacional* que se vincula, de ese modo particular, con los sistemas de disposiciones que operan a nivel de las "elecciones probables" de cada agente o grupo social. Entonces, el *habitus* condiciona – "desde dentro", ya que se encuentra incor-

[1] Siguiendo a Loïc Wacquant, él recomienda iniciar la lectura de las obras de Bourdieu con ese texto (Bourdieu y Wacquant, 2012).

[2] "Las nociones de espacio social, de espacio simbólico o de clases sociales no están examinadas allí nunca en sí mismas ni por sí mismas; están puestas a prueba en una investigación inseparablemente teórica y empírica que, sobre un objeto bien situado en el espacio y el tiempo, la sociedad francesa de los años setenta, moviliza una pluralidad de métodos estadísticos y etnográficos, macro-sociológicos y micro-sociológicos" (Bourdieu, 1998: 10-11).

porado— al agente social a actuar dentro sus probabilidades objetivas (léase “porvenir probable”³), que no son otras que las de su habitus, reproduciendo así las regularidades objetivas propias del habitus. Por lo tanto, para Bourdieu agentes sociales que se ubican en el espacio social en posición sociales iguales o cercanas, una de otra, comparten sistemas de disposiciones para actuar homologables⁴, o sea, un habitus colectivo.

Este último punto, nos da el pie para abrir un paréntesis y señalar otro ejemplo donde lo relacional constituye al objeto. Es el caso de las *clases sociales*, las cuales ocupan *posiciones sociales* al interior de la “estructura social”. Bourdieu en su artículo *Condición de clase y posición de clase* (2002) pensará esta última como una estructura “históricamente definida” donde cada “clase social” es ubicada en una posición social determinada donde lo relevante es precisamente la posición que ocupa —y las propiedades que se derivan de esa posición— y la relación que entabla con otras posiciones o partes de la “estructura social”. Formula que se repite, como veremos, en la obra de Pierre Bourdieu, *lo relacional como superación de los sustancialismos* (en este caso, nociones de clase social sustancializadas).

Cerrando el paréntesis y volviendo al texto que estábamos trabajando, podemos ver cómo el espacio social se encuentra estructurado de modo que los grupos sociales o agentes son pensados en función de la posición social que ocupan en el mismo, y a la vez, entender que esa posición se define con relación a las otras posiciones, no de manera aislada o *sustancialista* (donde las propiedades de los grupos se definirían de forma inmanente, sin relación con los otros grupos y posiciones) sino de modo *relacional*. La distribución de los agentes y grupos en las diferentes posiciones en el espacio social se definen, a su vez, en relación al *capital global* que poseen, el cual está compuesto de diferentes *formas de capital*⁵, en donde la eficiencia de estos, como principio de diferenciación de posiciones, a la vez, está determinada históricamente. De entre estas formas Bourdieu destaca principalmente dos para pensar la actualidad del mundo occidental: el capital económico y el capital cultural.

Hasta ahora solo hablamos de como Bourdieu construye una perspectiva relacional del mundo social por medio del concepto de espacio social; pero lo presentado hasta aquí es solo una parte de su andamiaje teórico y metodológico. A dicha categoría teórica, podemos sumarle otras

[3] “El sentido del provenir probable se constituye en la relación prolongada con un mundo estructurado según la categoría de lo posible (para nosotros) y de lo imposible (para nosotros), de lo que es apropiado de antemano pro otros y para otros y de aquello a lo que uno está asignado de antemano” (Bourdieu, 2007:104).

[4] Bourdieu dirá de las relaciones de homología: “cada sistema individual de disposiciones es una variante estructural de los otros, en la que se expresa la singularidad de su posición en el interior de la clase y de la trayectoria.” (Bourdieu, 2007: 98).

[5] A modo de ilustración, Bourdieu (2001) define distintos tipos de capital, entre ellos el económico, el cultural y el social.

dos fundamentales para formar la triada categorial bourdieusiana; ellas son la de *habitus* y la de *campo*. En el texto que venimos analizando en detalle Bourdieu (1998) dirá lo siguiente acerca del primero de ellos:

Más generalmente, el espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición por intermedio del espacio de las disposiciones (o de los *habitus*)[...] A cada clase de posiciones el *habitus*, que es el producto de condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente, hace corresponder un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre ellos por una afinidad de estilo.[...] El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posesión en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes, de prácticas.(p.14)

La centralidad del concepto salta a la vista, ya que los *habitus* como sistemas de disposiciones para actuar cumplen la función de *retraducir* las posiciones en el espacio social en estilos de vida concretos que comparten en forma homologable agentes/grupos que ocupan posiciones sociales similares. Todo esto cobra más sentido si recordamos la clásica definición de *habitus* que encontramos en *El sentido práctico*, al decir de Bourdieu (2007):

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consiente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (p.86)

Esta definición, en una primera lectura, puede parecer algo oscura por su grado de abstracción y uso de términos técnicos; no obstante, su centralidad se encuentra en el grado de síntesis que logra; es tal vez una de las más importantes de la obra de Pierre Bourdieu. Ya que aquí, y por medio del concepto de *habitus*, intenta superar una discusión que dividía a la teoría sociológica en dos bandos enfrentados e irreconciliables. En el caso concreto del campo intelectual y académico francés –podría pensarse lo que ocurría en el campo intelectual de otros naciones⁶– de las

[6] Tenemos en mente, por ejemplo, el caso inglés que ilustra Anthony Giddens (1993).

décadas de los '60 y '70 las figuras que coronaban ambas posturas teóricas extremas son, por un lado, Jean-Paul Sartre (1905-1980), y por el otro, Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Cada uno de estos grandes intelectuales del siglo pasado representan los puntos de vistas que señalamos al principio de este escrito: el *individualista* o *subjetivista* y el *holista*, *organicista* u *objetivista*. La posición de Bourdieu con respecto a ambas posturas puede ilustrarse de manera gráfica si observamos el lugar que ocupa la categoría en el título del capítulo donde es más centralmente trabajada: *Estructuras, habitus, prácticas*. La intención del autor, a nuestro parecer, es intentar superar dialécticamente ambas posturas, sin perder en el camino ninguno de sus aportes, pero a la vez, sin quedar atrapado en un camino sin salida, como lo son aquellos reduccionismos que simplifican la complejidad del mundo social. Esto puede verse apenas uno lee las primeras líneas del capítulo; allí Bourdieu cita las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Recordemos que Balibar nos presenta la idea de una ontología transindividual o una ontología de la relación centralmente a partir de dicho escrito.

Además de esta recuperación del aspecto relacional, tan visible en sus construcciones teóricas y metodológicas, encontramos un especial énfasis en la práctica: "es necesario retornar a la práctica, ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus" (Bourdieu, 2007: 85-86). Práctica que es necesario pensar en tanto constitutiva de una ontología social de la relación superadora –en el sentido dialéctico de la palabra– de los reduccionismos que conlleva defender una postura epistemológica de tipo subjetivista u objetivista.

Antes de pasar a la noción de campo social, nos parece pertinente sumar otro punto en relación a lo último que dijimos. En *El oficio del sociólogo* (2008), Bourdieu presenta, a lo largo del libro, pero principalmente en la primera parte, una serie de principios que hacen a la teoría del conocimiento sociológico (la cual se diferencia de la teoría del sistema social a la que habilita). Principios que versan sobre cuestiones tanto epistemológicas como metodológicas; y donde una y otra están relacionadas recíprocamente. El sociólogo francés se niega a disociar "el método o la teoría respecto de las operaciones de investigación", como tampoco ve fecundo para las ciencias del hombre separar "la teoría del método" de "la teoría de la teoría" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 16). El principio más significativo para retratar la cuestión relacional es el *principio de la no-conciencia*: "las relaciones sociales no pueden reducirse a relaciones entre subjetividades animadas de intenciones o motivaciones, porque ellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales y tienen, al mismo tiempo, más realidad que los sujetos que se relacionan" (Bourdieu et al., 2008: 37). Esta primacía de las relaciones sociales, por sobre las filosofías de la acción ingenuas y/o humanistas, es la tónica que prevalecerá en el enfoque epistemológico-metodológico que propone Pierre Bourdieu y que ya presentamos en relación al espacio social y al habitus, y que ahora presentaremos en torno al concepto de campo social.

No sería del todo ilícito decir que Pierre Bourdieu no hizo otra cosa, a lo largo de su vida como sociólogo e investigador social, que pensar (y reflexionar) sobre diferentes campos sociales. Tan solo basta realizar una mirada superficial por el título y subtítulo de algunos de sus libros y artículos más conocidos para comprobar que esta sugerencia no es del todo descabellada. Por nombrar solo algunos de ellos: *Génesis y estructura del campo Religioso*; *Campo Intelectual y proyecto creador*; *La fuerza del derecho - Elementos para una sociología del campo jurídico*; *Espíritus de Estado - Génesis y estructura del campo burocrático*; y la lista sigue, sumando otros campos como el educativo, el económico, el cultural, el artístico, etc. En diferentes pasajes de su obra Bourdieu repitió más o menos lo mismo, utilizando diferentes palabras, acerca de qué son los campos sociales. Por ejemplo, en el artículo titulado *Algunas propiedades de los campos* los define como: "espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)" (Bourdieu, 1990: 109). Vemos como la cuestión relacional que presentamos detalladamente para la noción de espacio social se hace presente nuevamente. Pero no deben confundirse ambos conceptos más allá de presentar lógicas de funcionamiento homologables. Los campos sociales son *esferas de la vida social* (al estilo weberiano) o *microcosmos sociales* (Bourdieu, 2003) que luego de un proceso de génesis y estructuración se han autonomizado (relativamente) de manera progresiva, a lo largo de un tiempo determinado, en torno a cierto tipo de prácticas, relaciones sociales, intereses y capitales. Estos capitales suelen constituirse como capitales específicos del campo en cuestión; capital que a su vez, funciona como el capital estructurador de las posiciones sociales que ocuparan los agentes al interior del campo. Por ejemplo, tomemos el campo al que pertenecemos como investigadores sociales: el *campo científico*. Dentro de este campo los investigadores ocupamos una posición social, y desde allí, estamos inmersos en múltiples luchas competitivas que se dan en este *espacio de juego*⁷ donde la autoridad científica auspicia de capital estructurador y específico del campo científico (o sea, define las posiciones sociales). Por *autoridad científica*, "especie particular de *capital social*" (Bourdieu, 1990: 81), debemos entender esa capacidad legítima de intervenir y discutir, con autoridad y de manera autorizada, en materia de ciencia (social en este caso). En este sentido, luchamos competitivamente por el monopolio de la autoridad científica (nuevamente, al estilo weberiano) contra otros agentes sociales/ investigadores sociales que ocupan diferentes posiciones sociales en el campo científico. Esto hace que el campo este "estratificado" en torno a un *estado de relaciones de fuerza*⁸ que divide a los agentes/grupos/instituciones en dos grandes grupos, a saber: aquellos que siguen estrategias

[7] "Para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera" (Bourdieu, 1990: 109).

[8] "La estructura del campo es un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o, si ustedes prefieren, de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores." (Bourdieu, 1990: 110).

conservadores y aquellos que siguen estrategias subversivas. Los primeros son los dominantes y los segundos los dominados. Este breve resumen de la aplicación de la teoría de los campos sociales a un microcosmo social específico ilustra de manera ejemplar la perspectiva relacional de Pierre Bourdieu. Nuevamente la lógica relacional se hace visible en la construcción del concepto de campo social y en su lógica de funcionamiento. Lo relacional, además, cumple un rol protagónico a la hora de pensar las relaciones de fuerza entre los agentes, y como estos están dotados de un habitus específico que los predispone a actuar en base a la posición en el campo.

Vemos así, como una posible línea de los recorridos teóricos y metodológicos hacia una ontología de la relación la encontramos en algunos de los aportes más interesantes de la teoría social de Pierre Bourdieu.

La perspectiva relacional en Michel Foucault: más allá del estructuralismo y las relaciones de poder

Emparentado con Bourdieu en muchas de sus influencias teóricas (Bachelard, Canguilhem, el propio Marx, entre otros), sostenemos que muchas de las reflexiones suscitadas por Michel Foucault otorgan una fuerte impronta a la *cuestión relacional*. Tanto aquellas referidas a cuestiones teóricas como metodológicas; tanto a aquellas vinculadas a la problemática del *saber* cuanto a las que aluden al *poder* y al *gobierno*⁹.

En el caso de sus escritos, los seleccionamos a partir del criterio cronológico; nos interesa analizar el lugar asignado a la relación y a la relación social en particular en cada una de estas problemáticas hacia las cuales orientó su pensamiento.

Este recorrido tiene un puntapié inicial en el problema del *saber*, y más específicamente, en una entrevista que data del año 1967: *La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el "hoy"*, al interior de la cual Foucault describe teórica y metodológicamente dos formas de estructuralismo.

Respecto a la primera, es un *método* que contribuyó a la fundación de algunas ciencias (la lingüística), la renovación de algunas otras (la historia de las religiones) y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la sociología. Su enfoque se centra en el análisis "de las relaciones que rigen un conjunto de elementos o conductas" (Foucault, 2013: 76), y no tanto de las cosas, las conductas y su génesis.

En cuanto a la segunda de las formas del estructuralismo, esta consistiría en una *actividad teórica o filosófica* cuya orientación sería definir las relaciones actuales que puede haber entre tal

[9] En este punto consideramos que "la discursividad foucaultiana ha planteado alternativa y simultáneamente tres problemas: el del *saber*, el del *poder* y el de la *governabilidad*." (Murillo, 1997: 27).

y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico. Esta preocupación por la actualidad habilita al pensador francés a presentar la noción según la cual el estructuralismo consiste en una actividad filosófica que permite diagnosticar lo que es el hoy. A diferencia de la otra forma, este estructuralismo no está limitado a un dominio científico preciso, sino que tiene más bien la característica de ser generalizado¹⁰.

Lo que tienen en común, sin embargo, es que tanto en una como en otra forma, la centralidad está puesta en lo relacional: “es un método de análisis, una actividad de lectura, de puesta en relación, de constitución de una red general de elementos” (Foucault, 2013: 78). En referencia a ellas el pensador francés afirma que introdujeron un análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ese momento, siendo uno de ellos el de la metodología para estudiar las reglas de existencia del lenguaje en una cultura determinada. Este último tema, con el cual cierra la entrevista aquí presentada, nos invita a recorrer algunas de las maneras en que se hace presente una perspectiva relacional en *La arqueología del saber* (1969).

En ese libro, Foucault (2010) explicita las herramientas con las cuales aborda distintas *formaciones discursivas*, conjuntos de enunciados articulados con prácticas concretas, acerca de lo que se dijo (y hasta cierto punto lo que se dice) en una época determinada respecto de la locura, la medicina y el hombre, temáticas a las que se orientó en *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963) y *Las palabras y las cosas* (1966), respectivamente.

Lo relacional ocupa un lugar muy importante en ese entramado de premisas metodológicas; ya en la *Introducción*, Foucault menciona la revisión del valor del *documento* y enfatiza la posibilidad de agruparlos, disponerlos en relaciones, constituirlos en conjuntos, formar series, describir las relaciones entre las distintas series para instaurar de ese modo series de series o *cuadros*.

Esta descripción arqueológica del *documento* a su vez se vincula con la emergencia de una *historia general*, –que tiene a la *discontinuidad*, a los fenómenos de ruptura y dispersión, como instrumento y objeto de investigación–, la cual lleva aparejada problemas metodológicos tales como la constitución de un *corpus*, escenario donde reencontramos una primacía de lo relacional. En las propias palabras de Foucault (2010):

El problema que se plantea entonces –y que define la tarea de una historia general– es el de determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series; qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominantes. (p. 20)

[10] Se trataría de “un estructuralismo que incumbiría a nuestra cultura, nuestro mundo actual, el conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra actualidad” (Foucault, 2013: 76).

Respecto a este último juego, más adelante en el libro Foucault propone dos estrategias de indagación posibles, no excluyentes entre sí, del análisis arqueológico.

Una primera de ellas consiste en la puesta en correlación de determinados discursos con otros; recorriendo mediante este camino una multiplicidad de registros, intersticios, simultaneidades y desviaciones. Se abriría con ello la posibilidad de vincular y relacionar a los discursos entre sí, reconociendo entre ellos una *configuración* o *red interdiscursiva*.

Acerca de la segunda, la cual Gilles Deleuze recupera en uno de los cursos que dictó acerca del pensamiento de Foucault¹¹, reside en poner de manifiesto unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos; entre los cuales "trata de definir unas formas específicas de articulación" (Foucault, 2010: 212). Al describir estas estrategias, vemos el peso que tiene lo relacional en dichos recorridos de la descripción arqueológica¹².

A medida que la pregunta por las mutaciones y las transformaciones ocupa cada vez un mayor lugar en las reflexiones de Foucault, asistimos a un desplazamiento, se abre el escenario en donde emerge explícitamente la cuestión del *poder*.

Si bien constituye una cuestión que recorre libros, conferencias, entrevistas, cursos en el Collège de France, etc., aquí querríamos detenernos en algunos de los aspectos teóricos y metodológicos tematizados en *Vigilar y castigar* (1975) y en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* (*La voluntad de saber*, 1976), sobre todo teniendo en cuenta la fuerte impronta relacional.

En el primer capítulo de *Vigilar y castigar*, Foucault especifica la perspectiva a través de la cual concibe al poder. No como propiedad que se posee, sino como *ejercicio*; no como un privilegio que se podría detentar sino más bien como una *red de relaciones* siempre tensas que atraviesa íntegra y descendientemente el orden social. De ahí que el pensador francés refiera conceptualmente a *relaciones de poder* y no a la existencia de un *Poder*.

Otro aspecto sumamente relevante radica en los vínculos constitutivos entre estas relaciones y las *relaciones de saber*. En este punto retomamos una clásica noción: "no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber; ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder" (Foucault, 2008: 37). Este par constitutivo es una de las principales herramientas teórico-metodológicas de la historia del nacimiento de la prisión que propone Foucault, centrando este último en una *tecnología política del cuerpo*, en el eje que une *relaciones de poder* y *relaciones de objeto*. A su vez, este entrecruzamiento es el que permitirá al

[11] "Lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no-discursivo, es decir, el enunciado tiene relaciones enunciativas con lo no-enunciado, con lo visible" (Deleuze, 2013: 28).

[12] Al decir del pensador francés, "la descripción arqueológica de los discursos se despliega en la dimensión de una historia general; trata de descubrir todo ese dominio de las instituciones, de los procesos económicos, de las relaciones sociales sobre las cuales puede articularse una formación discursiva" (Foucault, 2010: 215).

pensador francés referirse a *focos locales de saber-poder* (forma en la que se relacionan técnicas de saber y tácticas de poder), concepción que encontramos en *La voluntad de saber*.

Muchas de estas reflexiones orientadas a la problemática del *poder* van a ser reiteradas y profundizadas en ese libro. Allí Foucault destaca la necesidad de pensar el poder, no desde la soberanía del Estado, ni de la forma de la ley, sino a partir de la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en que se ejercen –siendo ellas teorizadas como móviles y no igualitarias–, las cuales recorren el conjunto del cuerpo social; uno de los aspectos que refiere a la *omnipresencia del poder* (Foucault, 2011).

Manteniendo esta dirección analítica son presentadas una serie de proposiciones de *método*. Una de ellas refiere al hecho de que las relaciones de poder no estarían en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones – relaciones de conocimiento, relaciones sexuales, relaciones económicas, entre otras – sino que son inmanentes a ellas. A su vez, allí donde estas relaciones de poder actúan, desempeñan no un papel de prohibición o reconducción, sino un rol directamente *productor*. Este último aspecto ya había sido trabajado en *Vigilar y castigar*: “hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault, 2008: 225).

Al interior de este esquema *productivo*, las relaciones de poder no se encierran en una dualidad de arriba-abajo, sino que más bien se circunscriben al conjunto del cuerpo social, recorriendo *desde abajo* un punto al otro de las coordenadas sociales.

Otra de estas proposiciones refiere a los vínculos entre el poder y la resistencia. Nuevamente retomamos un ya clásico punto nodal: allí donde se ejerce el poder hay resistencia, y ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. Las coordenadas de las resistencias no podrían existir sino al interior del campo estratégico de las relaciones de poder, inscribiéndose en ellas y constituyéndose como el elemento enfrentador; como el adversario, el blanco, el apoyo. Al presentar esta conceptualización, Foucault (2011) enfatiza el *carácter relacional* de las relaciones de poder y las resistencias, pero sobre todo la *formación de enjambres* de unas y otras:

Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales.

(p. 93)

En los distintos dominios hacia los cuales Foucault orientó su pensamiento en estos dos libros, la formación de una *sociedad disciplinaria* y el *dispositivo de sexualidad*, la fabricación de *sujetos dóciles* y de una *ciencia de la sexualidad*, las relaciones de poder ocupan un lugar central, en tanto constituyen *relaciones* que atraviesan lo social y en cuanto a su carácter de *productividad*.

Acerca del vínculo entre las relaciones de poder y las de resistencia, este es recuperado fundamentalmente en uno de los últimos textos publicados por Foucault, *El sujeto y el poder* (1983). A pesar de ser un breve texto, en comparación con *La arqueología del saber* o con *Vigilar y castigar*, no por ello es menos intenso. De hecho, encontramos allí quizás la última síntesis del pensador francés sobre las *relaciones de poder*, incluso yendo más allá de lo que había postulado con anterioridad y abriendo de esa manera nuevas líneas de investigación con las cuales trabajar.

Como puntapié inicial de dicho texto Foucault menciona que no fue el poder, sino el sujeto el tema general de su investigación. Reconoce que si se vio involucrado en la cuestión del poder fue porque el ser humano está situado en relaciones de poder que son muy complejas, acerca de las cuales afirma que no habían herramientas para estudiarlas por fuera de modelos jurídicos o institucionales. Era "necesario ampliar las dimensiones de una definición del poder si queríamos usar esa definición para estudiar la objetivación del sujeto" (Foucault, 2015: 319). En este sentido es que propone el ejercicio analítico de una continua conceptualización, la cual no estaría desvinculada de una realidad histórica concreta: la necesidad de contar con una nueva *economía del poder*.

Ante la pregunta de cómo avanzar hacia ella, Foucault adopta una perspectiva que tiene como punto de partida las formas de resistencia; una tarea que consiste, en líneas generales, en analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de las estrategias¹³.

Mientras más avanzamos en las páginas del texto, más presente se hace, y de manera explícita, un enfoque centrado en la relación social. Sobre todo vinculado a la pregunta acerca de *cómo se ejerce el poder*.

En el marco de este texto, cuando Foucault plantea esa última cuestión, refiere a distintos lineamientos teóricos y metodológicos para avanzar en una *investigación crítica en la temática del poder*. El primero de ellos consiste en distinguir las relaciones de poder, tanto con respecto al poder que se ejerce sobre las cosas (y que proporciona la capacidad de modificarlas), como de las relaciones de comunicación, las cuales transmiten una información. A la vez que reconoce la necesidad de efectuar esta distinción, enfatiza que estos tres no constituyen dominios separados: "Se trata de tres tipos de relaciones que, de hecho, están siempre imbricadas unas con otras, proporcionando su apoyo recíproco y sirviéndose mutuamente de instrumento" (Foucault, 2015: 330). Acerca de las formas de coordinación de estos tipos de relaciones, el pensador francés referirá a *bloques* o *disciplinas*, efectuando un desplazamiento respecto de lo que entendía por ellas en publicaciones anteriores, como el caso de *Vigilar y castigar*.

[13] "Para comprender lo relativo a las relaciones de poder, quizá debamos investigar las formas de resistencias y los intentos que haya habido de disociar esas relaciones" (Foucault, 2015: 322).

Abordar el problema del poder desde el *cómo*, significa para Foucault adoptar por objeto de análisis las relaciones de poder y no un *Poder*; relaciones que pueden analizarse en la diversidad de sus encadenamientos con las capacidades y las relaciones de comunicación. Pero también propone lineamientos para pensar acerca de la especificidad de las relaciones de poder; la cual describe como un modo de acción sobre la acción de los otros. En este punto nos adentramos en la problemática del *gobierno*. Marcando una línea de continuidad con lo trabajado en los cursos dictados en el Collège de France a fines de la década de 1970, Foucault refiere que el poder es menos del orden del enfrentamiento o el compromiso que del orden del gobierno. Al encuadrar la cuestión del poder al interior del problema del gobierno, y entendiendo que la actividad de gobernar "es estructurar el campo de acción eventual de los otros" (Foucault, 2015: 334), la perspectiva relacional adopta un carácter aún más radical que en textos anteriores. En respuesta a la pregunta acerca de cómo analizar la relación de poder, referirá a que las relaciones de poder arraigan hondo en el nexo social, incluso a tal punto de destacar que *no puede haber sociedad sin relación de poder*¹⁴.

Al introducir la temática del gobierno, Foucault plantea otra importante cuestión, la estatalización continua de las relaciones de poder. Para expresarlo en sus propios términos, "las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo la caución de las instituciones estatales" (Foucault, 2015: 339). Aspecto que nos habilita a presentar el siguiente contrapunto.

Si en la entrevista de 1967 aquí presentada, Foucault refería a la importancia de la filosofía estructuralista como diagnóstico del presente, en *El sujeto y el poder* enfatiza que el problema filosófico central es rechazar lo que somos, promover nuevas formas de subjetividad por fuera del tipo de individualización impuesto por el Estado. Este desafío militante y político se vincula con un enfoque teórico y metodológico que encuentra en lo relacional una rama analítica fundamental.

Otro recorrido posible

A lo largo de este escrito perseguimos la meta de presentar algunos lineamientos conceptuales en torno a una de las tesis que Balibar postula con respecto a la filosofía de Marx; el hecho de que podemos leer su obra en clave de una *ontología transindividual* o una *ontología de la relación*.

Nuestro objetivo fue destacar, a partir de esta grilla de interpretación, varios aspectos que refieren a una ontología de la relación en los andamiajes teóricos y metodológicos de dos pensa-

[14] "Las relaciones de poder enraízan en el conjunto de la red social. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya un principio de Poder primero y fundamental que domine hasta el menor elemento de la sociedad, sino que, a partir de esta posibilidad de acción sobre la acción de los otros que es coextensiva a toda la relación social [...] se definen las diferentes formas de poder. Las formas y los lugares de gobierno de los hombres unos por otros son múltiples en una sociedad" (Foucault, 2015: 338).

dores contemporáneos, Pierre Bourdieu y Michel Foucault. A partir de esta clave de lectura podemos establecer diálogos con distintos autores de cuño nacional, entre ellos podemos mencionar a Susana Murillo¹⁵, Adrián Scribano¹⁶ y Alicia B. Gutiérrez¹⁷.

Este ejercicio no concluye aquí, sino que se puede aplicar a otros pensadores de la teoría social contemporánea, pudiendo ser uno de ellos Norbert Elias.

Este último comparte con Bourdieu (y tal como lo mostráramos al principio, con Marx) el desafío teórico de superar la oposición entre individuo y sociedad. De esta manera Elias (2008) plantea la posibilidad de pensar en interdependencias y figuraciones:

En lugar de esta visión tradicional aparece, como se ve, la imagen de muchas personas individuales que por su alineamiento elemental, sus vinculaciones y su dependencia recíproca están ligadas unas a otras del modo más diverso y, en consecuencia, constituyen entre sí entramados de interdependencia o figuraciones con equilibrios de poder más o menos inestables del tipo más variado como por ejemplo, familias, escuelas, ciudades, capas sociales o estados. (p. 16)

Queda para futuras indagaciones una profundización en estas conceptualizaciones, en tanto primacía de lo relacional, a la vez que se nos abren distintos recorridos posibles para abrir un diálogo, tejer redes u establecer puentes entre las reflexiones de Bourdieu, Foucault y Elias, en tanto consideramos a estos pensadores proveedores de *herramientas* teóricas y metodológicas para llevar a cabo investigaciones de muy variada índole, y creadores, no de espectadores ni un público de seguidores, sino de *usuarios*.

[15] Al hacer referencia al concepto de *poder*, la autora menciona lo siguiente: "Concepto respecto del cual Foucault ha desarrollado una profunda crítica en el sentido de su *desubstancialización*: de la posibilidad de pensarlo como una relación, y no como una propiedad o una cosa que se transmite, sino más bien como una relación de fuerzas que se ejerce y que por ende supone siempre necesariamente la existencia de alguna forma de resistencia" (Murillo, 1997: 68-69).

[16] Quien, en relación a la perspectiva teórico-metodológica de Bourdieu, refiere: "Hay que realizar un esfuerzo por elaborar un Pensamiento Relacional, poniendo de manifiesto la interconexión entre los objetos sociales y el trabajo de construcción de los mismos, debiéndose efectuar una *ruptura* entre la pre-construcción y la construcción teórica de esos objetos" (Scribano, 1994: 70).

[17] Pensando en torno del debate *objetivismo vs. subjetivismo*, la autora plantea que: "Creo necesario explicitar que esos momentos, que esas mayores posibilidades, se fundan en una *ontología*: lo social existe de doble manera, en las cosas y en los cuerpos. Y es precisamente una suerte de *complicidad ontológica*, entre un *habitus* y un *campo*, lo que constituye el fundamento de lo social" (Gutiérrez, 1990: 9).

Bibliografía

- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (1990). Algunas propiedades de los campos. En *Sociología y cultura* (pp. 109-114). México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1998). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2001). Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social. En *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 131-165). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2002). Condición de clase y posición de clase. *Revista Colombiana de Sociología*. V-VII (1), 119-141.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Buenos Aires: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). Estructura, habitus, prácticas. En *El sentido práctico* (pp. 85-105). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2014). El campo científico. En *Intelectuales, política y poder* (pp.75-110). Buenos Aires: EUDEBA.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C. (2008). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Giorgi, A. (2005). *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona: Virus.
- Deleuze, G. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- Elias, N. (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el "hoy". En *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método* (pp. 75-81). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). El sujeto y el poder. En *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 317-343). Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gutiérrez, A.B. (2014). Notas sobre Pierre Bourdieu. En Bourdieu, P. *Intelectuales, política y poder* (pp.7-19). Buenos Aires: EUDEBA.

Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Marx, K. (2010a). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.

Marx, K. (2010b). *Elogio del crimen*. Madrid: Ediciones sequitur.

Marx, K. (2010c). *El capital. Tomo 1, volumen 1. El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K. (2011). Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria). En Marx, K. y Hobsbawm, E. *Formaciones económicas precapitalistas* (pp. 67-119). Buenos Aires: Siglo XXI.

Murillo, S. (1997). *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: CBC-UBA.

Scribano, A. (1994). *Teoría social y hermenéutica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Federico Luis Abiuso: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA-IIGG) abiusofederico@yahoo.com.ar Doctorando en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Licenciado en Sociología y Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Sociología (Universidad de Buenos Aires). Becario de investigación UBA en el proyecto UBACyT "Los puentes entre el poder judicial, la institución educativa y la sociedad civil ante la diversidad etno-nacional en el AMBA" (2014-2017), dirigido por Néstor Cohen. Participante del Programa de Estudios sobre Control Social (P.E.CO.S), con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y cuyo director es Juan. S. Pegoraro. Ayudante de Trabajos Prácticos en Metodología de la Investigación Social II, cátedra Moreno (Universidad de Buenos Aires-Facultad de Ciencias Sociales). Director de la revista digital Unidad Sociológica.

Matías Alberto Alcántara: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales (UBA-FSOC) alcantaramatias@gmail.com Maestrando en Investigación Social (Universidad de Buenos Aires). Licenciado en Sociología (Universidad de Buenos Aires). Investigador del proyecto UBACyT "Ciencia, universidad y problemas de interés público: desarrollo y transformaciones en los procesos de producción, profesionalización, aplicación y usos del conocimiento en contextos de modernización" (2016-2018), dirigido por María Elina Estébanez. Docente asistente del curso de grado "Teoría Social Contemporánea: la perspectiva interpretativa", Cátedra Prego (Universidad de Buenos Aires-Facultad de Ciencias Sociales). Docente asistente del curso "Sociología de la Ciencia", Cátedra Prego (Universidad de Buenos Aires-Programa UBA XXII).

¿Qué Marx(ismo) el del posmarxismo? Sobre la presencia de Marx en la obra de Laclau

Javier Waiman (UNQ/CONICET)

Resumen: Desde la publicación en 1985 de su influyente libro *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Ernesto Laclau ha sido caracterizado frecuentemente como el más importante pensador posmarxista. Su teoría busca ir más allá del marxismo rechazando su presunto determinismo económico así como la determinación clasista de los sujetos políticos propuesta por Marx. Influenciado por teóricos marxistas como Gramsci y Althusser, la propuesta teórica de Laclau batallará, principalmente en sus primeras obras, con el fantasma de Marx. En este trabajo nos proponemos pensar cuál es el Marx, y el marxismo, presentes en la obra de Laclau; y frente a los cuales el autor busca romper para fundar una propuesta posmarxista.

Palabras Clave: Posmarxismo; Marxismo, Laclau; Teoría Crítica

Abstract: Since the publication in 1985 of his influential book, *Hegemony and Socialist Strategy*, Ernesto Laclau has often been characterized as the most important post-Marxist thinker. Laclau's theory seeks to go beyond Marxism rejecting its alleged economic determinism as well as the class determination of political subjects proposed by Marx. Influenced by Marxist theorists like Gramsci and Althusser, Laclau theoretical proposal will struggle, especially in his early works, with the ghost of Marx. In this paper we propose to think which Marx and which Marxism

is present in the work of Laclau; the one the author seeks to surpass arriving to his proposal to establish a post-Marxist theory.

Keywords: Posmarxism; Marxism; Laclau; Critical Theory

Introducción

La reciente muerte de Ernesto Laclau abre la puerta a la reflexión sobre una obra concluida. Una obra que quedará marcada por su mayor apuesta teórica y política: la constitución del posmarxismo. Corriente teórica que pretende ir más allá de los horizontes del pensamiento marxista y de las posiciones políticas de un movimiento socialista y comunista inspirado en éste por más de un siglo; proyecto teórico-político que se propone como un doble movimiento de ruptura y refundación del pensamiento socialista yendo más allá de Marx. Pensar a Laclau nos impone, entonces, pensar su relación con Marx, reflexionar sobre sus elementos de ruptura con el pensamiento marxista, pero también sobre los nuevos elementos que lo remplazan en la constitución de una nueva teoría social.

Presencia permanente en la obra de Laclau, el marxismo (y su crítica) recorrerá sus páginas desde sus inicios a fines de los años 60' hasta su último texto. Escrito a finales de diciembre de 2013, el prefacio a su último libro nos presenta un relato de su biografía intelectual, de su paso desde el marxismo al posmarxismo en la búsqueda de "la construcción de una ontología política capaz de responder a los desafíos de la situación –posmarxista y postestructuralista– a partir de la cual operamos en el presente" (Laclau, 2014a: 11). Pequeña predicción de autoepitafio, el relato aquí presente nos es conocido ya que Laclau lo ha repetido en numerosas entrevistas y páginas de su obra: la experiencia política del peronismo proscripto en los años 60' y su creciente influencia sobre las clases medias lo enfrentan a la insuficiencia del marxismo para entender la realidad política. El marxismo, nos dice Laclau, se estructuraba desde la creciente centralidad del antagonismo entre la clase obrera y el capital, producida por el propio desarrollo capitalista que llevaría a un proceso de simplificación de la estructura social con la respectiva extinción de las clases medias y el campesinado. Laclau, por el contrario, piensa la realidad latinoamericana a partir de la centralidad, precisamente, de esas clases medias y ese campesinado. Conceptualización que lo enfrentaba o bien el abandono del marxismo, o a su adopción como dogma sin crítica, sosteniendo sus insuficiencias, dos caminos por los que Laclau se niega a transitar. Empieza entonces la búsqueda, primero operando teóricamente dentro del marxismo y luego más allá de este universo, de los elementos teóricos con los que llegará a su "tesis central, relativa al carácter hegemónico del vínculo social y la centralidad ontológica de lo político" (Ibíd.: 19).

En este camino vemos entrar en escena a importantes personajes que marcarán su rumbo intelectual: Althusser, Gramsci, Barthes, Derrida, Wittgenstein, Lacan. Pero notamos aquí la ausencia de un nombre: en el camino que va de Perón a Lacan el nombre de Marx permanece

ausente en la constitución del posmarxismo. Si los nombres tienen la importancia fundamental que Laclau les otorga, ¿qué podemos pensar de esta falta en el natalicio del posmarxismo? Afecto al psicoanálisis lacaniano, Laclau sabe muy bien que el nombre del padre ocupa el lugar de significante fundamental a partir del cual se organiza todo discurso. Pero tal vez no sea Marx quien ocupe la casilla de paternidad en el acta de nacimiento del posmarxismo.

¿Cuál es el lugar de Marx en el pensamiento de Laclau? Su figura recorre la obra del autor argentino marcando la constante presencia de una ausencia. La discusión con Marx, con sus textos, con su teoría, se encuentra casi ausente en la obra de Laclau, reduciéndose a una breve mención de párrafos sueltos de tres de sus obras (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Manifiesto Comunista*, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*), que asimismo nunca constituirá a los argumentos centrales de su teoría. Por fuera de esta presencia efectiva mínima, Marx, bajo la forma del marxismo, se hace sentir permanentemente como ese otro con el cual antagonizar. El marxismo es la presencia de una ausencia en la obra laclausiana, ocupa el lugar del otro expulsado que permite el cierre del discurso posmarxista. Debemos entonces preguntarnos por lo que el prefijo "pos" quiere significar en esta particular teoría. ¿Hasta qué punto Laclau busca continuar al marxismo o, más bien, en su antagonismo con él, constituirse en un radical antimarxismo? Pero si a su vez ese otro antagónico no está constituido por la obra del propio Marx, podemos también preguntarnos cuál es el Marx(ismo) contra el cual el posmarxismo se constituye. Si un joven Laclau marxista debe asesinar a su padre y expulsarlo para constituirse, ¿cuál es el nombre de Layo en el asesinato edípico posmarxista?

A su vez, si siguiéramos junto con Laclau a Lacan, sabemos que, muerto el padre alguien debe ocupar su función, un gran otro debe constituirse para dar sentido al pensamiento posmarxista. Volviendo al "Prefacio" del último libro de Laclau, se nos dice que a partir de *Hegemonía y Estrategia Socialista* (Laclau y Mouffe, 2004) comienza esta búsqueda más allá del universo marxista para dar nacimiento a una nueva ontología política que dé cuenta de lo social. Una vez acometido el parricidio en los primeros dos capítulos del libro, se pasa en el tercero a la constitución de esta nueva teoría (recuperando de la tradición marxista los nombres de Althusser y de Gramsci), para pasar en su última parte a exponer la estrategia política que se desprende de ella: la democracia radical¹. El libro fundante del posmarxismo constituye, entonces y al mismo tiempo, un punto de partida pero también uno de llegada. Tenemos aquí la clausura de la crítica al marxismo como corriente teórica. Es solo sobre la base de esta crítica que se volverá a los fragmentos de Marx en obras posteriores. La crítica al marxismo ya se encuentra completa sin haber pasado por Marx;

[1] Curiosamente, la mayor parte de las lecturas sobre el posmarxismo se centran únicamente en el tercer capítulo de este influyente libro, ignorando prácticamente los dos primeros, aquellos donde se hace un recorrido por la tradición marxista. Es decir, omiten el origen crítico del posmarxismo. Lo mismo suele suceder con la propuesta política que se desprende de esta nueva teoría ontológica de lo social: la radicalización de la democracia como estrategia política ya no centrada en un sujeto de clase.

a partir de entonces nos enfrentaremos, en la obra de Laclau, a la repetición de los argumentos contra el marxismo habiéndose constituido una nueva teoría ontológica de lo social ajena a esa tradición teórica².

La pregunta que persiste es por la relación entre esta nueva constelación teórica y aquella que viene a remplazar, el marxismo. En este trabajo buscaremos aventurarnos por el camino de constitución del posmarxismo, pensando la presencia de Marx y del marxismo al que se busca superar. Lo haremos partiendo de los elementos centrales con los que Laclau piensa y critica al marxismo: el problema de lo económico y el problema de su articulación con lo político y lo ideológico.

Lo económico, el modo de producción y lo neutro

Entender cuál es la concepción de lo económico que reside en el centro de la crítica al marxismo como un determinismo económico, resulta central para pensar la posterior ruptura posmarxista llevada adelante por Laclau. Buscaremos comprender cómo funcionaba en el "Laclau marxista" lo que él entiende por determinación económica³ que, lejos de resolverse en un análisis exhaustivo del desarrollo económico capitalista, se piensa principalmente a partir de la noción teórica de "modo de producción".

Una primera definición de este concepto la encontramos en el artículo en que Laclau discute, principalmente contra André Gunder Frank, la caracterización histórica del modo de producción en América Latina. El argumento de Laclau se centra en la inadecuada comprensión por parte del teórico dependentista del concepto de modo de producción centrado en las relaciones de producción. Si estas constituyen el rasgo central que define un modo de producción, se vuelve incorrecta la caracterización de Gunder Frank sobre la existencia de capitalismo en América Latina desde el inicio de la colonización. Esta caracterización focaliza en la producción para el mercado, en el fenómeno del intercambio, y no en las relaciones de producción presentes en las

[2] No estamos afirmando que no existan importantes diferencias entre el planteo teórico de 1985 y los posteriores desarrollos en la obra de Laclau. Por el contrario, existe una serie de nuevas incorporaciones teóricas (la centralidad de la retórica y las obras de Derrida y de Lacan principalmente) que llevan a la profundización y radicalización de algunos de los elementos planteados en *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Estas incorporaciones no son neutras y por lo tanto no significan únicamente un mayor desarrollo que no introduce cambios en el planteo original. Una interesante exposición de estos cambios y algunas de sus consecuencias puede verse en un reciente trabajo de Aboy Carlés y Melo (2015). Lo que estamos afirmando aquí es que, en referencia a la caracterización y la crítica al marxismo, no existen diferencias significativas en las obras posteriores de Laclau; en todo caso, la incorporación de nuevos referentes teóricos profundiza la distancia con el marxismo presente en la crítica original.

[3] En un reciente artículo, Omar Acha ha realizado un ejercicio similar pero centrándose en los textos "militantes" de Laclau, aquellos escritos durante su militancia en Izquierda Nacional, y vinculando estos textos a la biografía política del joven Laclau (Acha, 2015). Su artículo llega a conclusiones similares a las nuestras, aunque nosotros hemos decidido centrarnos en los artículos académicos y algo posteriores de Laclau en los que se da una discusión teórica dentro del marxismo y donde ya aparecen, en parte, las críticas de las que surgirá el posmarxismo.

colonias americanas. Contra la incomprensión del concepto de modo de producción en Gunder Frank, Laclau busca definirlo teóricamente como "el complejo integrado por las fuerzas sociales productivas y las relaciones ligadas a un determinado tipo de propiedad de los medios de producción" (Laclau, 1986a: 33). Las relaciones vinculadas a la propiedad de los medios de producción serían las fundamentales porque determinan la manera en que se canaliza el excedente económico, la división social del trabajo y, a partir de estas el desarrollo de las fuerzas productivas. De esta forma el modo de producción queda constituido por cuatro elementos fundamentales: 1) el tipo de propiedad de los medios de producción, 2) una forma de apropiación del excedente económico, 3) un determinado grado de desarrollo de la división del trabajo, 4) un determinado nivel en el desarrollo de las fuerzas productivas.

A su vez, Laclau diferencia al modo de producción como un concepto abstracto presente en todo momento histórico, de los "sistemas económicos" como formas históricamente determinadas en las que se articulan los distintos sectores de la economía, incluyendo la combinación de elementos provenientes de distintos modos de producción. La idea principal de la crítica de Laclau a Gunder Frank es que la existencia de formas de capital mercantil y la predominancia de la producción para el mercado mundial, constituyen, en América Latina hasta bien entrado el siglo XIX, partes de un sistema económico cuyas relaciones principales de producción no son las de un modo de producción capitalista.

Nos encontramos entonces con la separación entre el concepto de modo de producción como entidad abstracta, y su realización en un momento histórico determinado. Ese dualismo típico del estructuralismo marxista que nunca será abandonado plenamente por Laclau, es el índice de la influencia de Louis Althusser que comienza a sentirse fuertemente en su obra; dualismo que en la teoría althusseriana tomaba el nombre de la diferencia entre "modos de producción" y "formaciones sociales". De esta estricta separación se sigue el problema de la articulación entre ambas, pero también el de la "naturaleza" de cada una de ellas. Ya hemos visto claramente definido por Laclau al concepto de *modo de producción*; ahora, con respecto al sistema económico Laclau, nos habla de la necesidad de "situar al sistema económico en relación con los niveles político e ideológico que caracterizan a una formación social determinada" (Ibíd.: 43). Ubicado a nivel de la *formación social*, se encuentra en directa relación con lo político y lo ideológico. Se abren, nuevamente, dos preguntas relacionadas una con la otra: ¿cómo se articulan estos diferentes niveles con lo económico?; ¿cómo concebir al modo de producción como aquello que quedó relegado a un momento abstracto y sin historia, y a su vez sin política ni ideología? Dejemos para el próximo apartado la discusión sobre la primera pregunta, y centrémonos en la segunda.

Definidos por Laclau los elementos del modo de producción, contamos con una serie de relaciones técnicas, neutras frente a toda definición política e ideológica, que conforman una presencia abstracta en todo momento histórico: la presencia de la producción que determina (en última instancia) a las formaciones sociales históricamente concretas. La propiedad de los medios

de producción, la apropiación del excedente económico, la división del trabajo y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas son elementos neutrales y técnicos, ajenos a cualquier tipo de determinación política, por la lucha de clases, presentes en toda sociedad. Es el cambio en estos elementos lo que da el carácter principal a cada formación social como concretización histórica del modo de producción. Pero si observamos bien los cuatro elementos mencionados, solo uno incorpora un elemento dinámico en su definición: el desarrollo de las fuerzas productivas. Concebidos como distribución técnica de los agentes económicos y sus efectos, no hay nada en los tres primeros elementos que pueda explicar el cambio y el desarrollo histórico. En lenguaje estructuralista: los tres primeros elementos simplemente anuncian las posiciones estructurales de los agentes soportes de la estructura económica, el lugar de esos agentes más allá de toda práctica política o ideológica. Las fuerzas productivas, por el contrario, parecen desarrollarse y crecer a lo largo de la historia, generando un efecto a su vez en los otros tres elementos. Tenemos entonces todos los elementos del determinismo económico atribuido al marxismo: la historia como una sucesión de modos de producción impulsados por el desarrollo técnico de las fuerzas productivas, a partir de los cuales se erigen como su efecto las sociedades históricamente determinadas como articulaciones de los distintos modos de producción, y como articulación de esta instancia "económica" con sus condiciones políticas e ideológicas.

Por supuesto, Laclau prontamente revisará esta conceptualización del modo de producción; pero en su revisión seguirá pensando a su primera noción como la propia del marxismo. La caracterización del marxismo según este determinismo económico se mantendrá a lo largo de toda la obra de Laclau, al punto de que en un texto tardío puede afirmar que: "la unidad de la historia – [es] concebida por el marxismo como historia de la producción" (Laclau, 2014b: 128). Esta acusación no se sostiene, como hemos dicho, en un análisis de la obra de Marx, sino en una extensión a todo el marxismo de la conceptualización con la que el joven Laclau operaba. A la hora de asociar tal concepción a Marx, las referencias se limitan a algunos párrafos del *Prólogo a la Contribución a Crítica de la Economía Política* (Laclau: 1996, 2014c; Laclau y Mouffe: 2000) y a la contradicción inherente que la presencia de esta tesis muestra con la afirmación de la historia como historia de la lucha de clases en el *Manifiesto Comunista*. Del primer texto parecería extraer el "canon" marxista para mostrar cómo la teleología productivista no se limita al marxismo de la II Internacional sino, que "impregna la totalidad de la tradición marxista" (Laclau, 2014c: 88), a su vez que supone desde él la producción del momento dicotómico, antagónico, del conflicto, solamente en la esfera de la "superestructura política e ideológica", volviendo a asumir la neutralidad técnica del momento de la "base económica". Con el *Manifiesto*, Laclau pretende mostrar que, una vez concebidos como "clases" los sujetos en lucha, las condiciones efectivas para su enfrentamiento quedan negadas, ya que si estos en tanto clases tienen una delimitación estructural (en lo económico), su enfrentamiento se devela como un momento necesario de un todo racional del que forman parte, es decir, de la producción. La combinación de estos dos argumentos se expresa claramente en el postulado de la neutralidad de la relación capitalista/obrero. Laclau junto con

Mouffe afirman que en tal relación no existe un antagonismo inherente, que no hay una resistencia del obrero a la extracción de plusvalor que pueda deducirse de la categoría “vendedor de fuerza de trabajo”. Solo con un elemento externo a tal relación es que está puede ser sede de un antagonismo (Laclau y Mouffe, 2000). Entendida como una relación entre portadores de categorías económicas técnicas y neutras, la relación capital/trabajo y la extracción de plusvalor caen presas del determinismo económico.

Como lo demuestran los años en que se escriben los distintos textos a los que hemos referido, la caracterización del determinismo económico marxista/marxiano es una constante a lo largo de la obra de Ernesto Laclau. Pero esta crítica supone una conceptualización errónea de la obra de Marx y solo puede sostenerse con una lectura de fragmentos aislados de unos pocos textos a los que se va a buscar una certeza ya obtenida sobre su carácter determinista. Solo desde la incomprensión del proyecto de una “crítica de la economía política” se puede afirmar que Marx, en su crítica a Hegel, simplemente reemplaza “la idea” por “la materia”, entendida esta a partir de las leyes del progreso técnico neutro de la producción (Laclau, 2014b)⁴. Solo partiendo de esta premisa puede Laclau afirmar en repetidas ocasiones que la tesis marxista principal descansaba en: (a) que el desarrollo de las fuerzas productivas por si solo llevaría a la contradicción de estas con las relaciones de producción, y con ello a una crisis que provocaría el colapso del capitalismo; y (b) que ese proceso conllevaba la simplificación de la estructura social por el avance del capitalismo, simplificación sociológica que llevaría a la existencia de solo dos sujetos sociales: una creciente clase obrera enfrentada a la burguesía. Es el incumplimiento de estas dos premisas “sociológicas” lo que marca para Laclau el fracaso del marxismo y la necesidad de repensar más allá de su horizonte.

Pero el proyecto teórico de Marx está lejos de estas premisas. La “crítica de la economía política” no supone un mero remplazo de las categorías erróneas de esta disciplina por las que correctamente den cuenta de la producción como motor de la historia. Por el contrario, la idea de “crítica” supone abrir, en su dimensión y social y en su génesis histórica, aquellas categorías que en la economía política clásica aparecían como neutras y ahistóricas. Allí donde los economistas clásicos ven, al igual que el joven Laclau, relaciones inscriptas en la estructura técnica

[4] Sobre el problema de la relación Marx-Hegel, Laclau se mantiene teóricamente en las versiones más vulgares del marxismo y su crítica. Althusser, por su parte, había desarrollado el problema de la “inversión” en un texto que será clave en el desarrollo teórico de Laclau. En *Contradicción y sobredeterminación*, el autor estructuralista había planteado claramente que el cambio en el contenido propuesto por Marx transformaba radicalmente la naturaleza de la dialéctica hegeliana, de forma que la totalidad autorrealizada de Hegel ya no podía postularse en Marx. A partir de esta afirmación, Althusser desarrolla su idea de totalidad marxista dejando de lado el pensamiento directo de Marx, y retomando a Lenin y a Mao para llegar a su noción de contradicción sobredeterminada (Althusser, 2004). Aunque no compartimos este segundo movimiento althusseriano, su crítica a la idea de la mera inversión de Hegel no solo es correcta sino que abrió la puerta a un gran debate sobre el método y la dialéctica en Marx, al que Laclau permanece ajeno debido a que ni siquiera considera el planteo de Althusser.

de un proceso de producción material, relaciones abstractas determinadas para todo momento histórico, Marx, por el contrario, ve relaciones sociales entre los hombres. Relaciones sociales históricamente gestadas y que lejos de ser neutras y técnicas suponen distintas relaciones de poder, sumisión, dominación y explotación.

Al fundar su crítica a las relaciones sociales capitalistas en la producción misma, Marx no supone una esfera neutra que luego genera un espacio de disputa y lucha entre los sujetos, sea esta la distribución, la política o la ideología. Por el contrario, en las relaciones de producción capitalistas se produce, al mismo tiempo, una relación social de explotación y dominación de clase, una relación de sujeción y dominio entre hombres⁵. *El Capital* como "crítica de la economía política" y no como un libro de economía marxista. La incompreensión de esta diferencia, compartida por Laclau, atraviesa gran parte de la historia del marxismo y se encuentra en el centro de la lectura economicista de los teóricos de la II y III Internacional, constituyendo "el dogma marxista clásico, tal como fuera codificado en el *Anti-Dühring [de Engels]*" (Laclau, 2014d: 112). En contraposición, entendido en su dimensión crítica, *El Capital* muestra no solo la génesis histórica de las relaciones sociales capitalistas como ya constituidas política y violentamente en la acumulación originaria, sino también las diversas formas políticas, ideológicas y económicas que, como modos de existencia de las relaciones sociales capitalistas, son parte de un proceso total de producción de la sociedad.

Si lo que encontramos como punto de partida no es lo económico como proceso de producción técnico neutro sino las relaciones sociales capitalistas, nos encontramos también con que éstas, como relaciones al mismo tiempo de dominación y explotación entre los hombres, suponen el conflicto entre los mismos. Relaciones sociales de dominio, los modos de su existencia y su reproducción suponen la lucha entre los polos de su constitución, la lucha de clases. Pero si las diversas formas en que estas relaciones se despliegan parten de la lucha entre sus polos, su resultado no puede más que el resultado contingente de esta lucha. Al remplazar la idea hegeliana por las relaciones sociales capitalistas, Marx rompe también con la necesaria teleología dialéctica, ya que el punto de partida supone una relación social antagónica de lucha. Lucha que se desarrolla al interior de las propias relaciones capitalistas y que por tanto encuentra en las formas de existencia del capital sus modos de desarrollo, no como leyes del desarrollo histórico, sino como leyes tendenciales, resultado de la lucha de clases⁶.

[5] Simon Clarke ha mostrado cómo el marxismo estructuralista comparte esta noción acrítica de producción, suponiendo el conflicto por fuera de las relaciones sociales de producción. Aunque Clarke centra su discusión contra Poulantzas, su crítica es más que pertinente para pensar el problema de "lo económico" en Laclau (Clarke, 1991).

[6] En estos últimos párrafos hemos intentando resumir una compleja lectura de la obra de Marx y del marxismo. El desarrollo de esta teoría encuentra su fuente en numerosos autores y corrientes teóricas, tales como Rubin, Pashuskanis, la sociología adorneana, y principalmente los desarrollos de la "*Neue Marx Lec-*

La incompreensión por parte de Laclau de la dimensión crítica de lo económico en Marx queda manifiesta en su interpretación del debate alemán sobre la derivación del Estado. Los autores de dicho debate parten de la idea de crítica de la economía política pensando al Estado como una forma, como un modo de existencia de las relaciones sociales capitalistas. Laclau, por el contrario, considera que para ellos "el Estado pasa a ser así una categoría de la economía política" (Laclau, 1983: 36). Caerían así en un "economicismo" al pensar lo político a partir de la categoría económica de capital. El equívoco de Laclau reside en no captar que los autores de la derivación no parten de una categoría económica neutra de la cual luego se deducen lógicamente (y aquí su segundo equívoco al entender la derivación como una deducción funcionalista) el resto de las categorías, sino que derivan los distintos modos en los que se despliegan las relaciones sociales capitalistas, incluido el Estado.

Laclau, como hemos mencionado, empezará a romper rápidamente con su concepción del modo de producción que llevaba al determinismo económico. En su ruptura, no obstante, no recurrirá como aquel que discutía con Gunder Frank a los textos de Marx en busca de sus nociones críticas de lo económico. Laclau buscará salir del problema heredado de la ortodoxia marxista a partir de un diálogo crítico con las categorías del estructuralismo althusseriano. Si lo económico tal como lo entendía Laclau, no podía por sí solo dar cuenta de la lucha, el conflicto y el cambio histórico, el secreto debía residir en la articulación de esta instancia con las de la política y la ideología. Carente de una comprensión crítica de la noción de relaciones sociales de producción en Marx, Laclau seguirá a Althusser en tratar de determinar cómo se constituye la totalidad de lo social en distintas instancias separadas pero conectadas de alguna forma.

La articulación de las instancias, la separación de lo político y lo ideológico y su ruptura de la "homogeneidad de la economía"

Adelantémonos unos años a los desarrollos de *Hegemonía y Estrategia Socialista* sobre el problema de la determinación en última instancia por la economía. Althusser había conceptualizado a la totalidad social marxista a partir de la articulación de las estructuras relativamente autónomas de lo económico, lo político y lo ideológico. Las relaciones entre estas instancias no respondían a una contradicción simple, sino que en cada una de ellas se daba una contradicción sobredeterminada, compleja, reservando Althusser el lugar de determinación en última instancia a lo económico. La crítica de Laclau y Mouffe apuntaba a que, si bien Althusser había reconocido la dimensión sobredeterminada de toda relación, no llevó a sus últimas consecuencias las implicancias de esta dimensión propia de todo orden simbólico al atar su funcionamiento en última instancia a una esfera ajena a la articulación sobredeterminada, y que por lo tanto se develaba como el espacio que dota de un sentido último y cerrado a la totalidad. Para los fundadores del

ture", los debates sobre la derivación y la reformulación del estado capitalista en Alemania y Gran Bretaña, llegando a autores contemporáneos como Holloway o Postone.

posmarxismo, se trataba de comprender plenamente la noción simbólica de sobredeterminación no imponiendo de antemano una instancia que determine por fuera de la propia relación su sentido. Para pensar la posibilidad misma de que lo social no sea una totalidad autodesplegada, como sería para los autores en el pensamiento dialéctico, hay que pensar las condiciones mismas que permiten la emergencia de una articulación plenamente sobredeterminada. Es decir, para pensar la formación de lo social como resultado de articulaciones múltiples y contingentes, hay que abandonar la idea de determinación económica que cerraba la posibilidad misma de esa articulación. Ese abandono implicará, no obstante, el remplazo del lugar vacío dejado por la noción de "modo de producción" como explicación de lo social por una ontología política que explique la posibilidad misma de la articulación⁷.

[7] No contamos aquí con el espacio para desarrollar este elemento central del pensamiento posmarxista. El remplazo de las categorías del estructuralismo marxista por una ontología supone el mantenimiento del dualismo presente en el primero. Sigue existiendo una instancia abstracta más allá de toda determinación histórico-social que determina la forma misma en que esta puede desplegarse. Donde antes estaba el "modo de producción" abstracto de Althusser que se concretizaba en formaciones sociales, ahora tendremos a una ontología heideggeriana y a las formaciones hegemónicas como los modos en que los contenidos "ónticos" configuran el abismo "ontológico". El rasgo idealista del posmarxismo no reside, entonces, en su noción del mundo social como articulado discursivamente, sino en la suposición necesaria para concebir a lo social discursivamente: una ontología ideal ahistórica y abstracta que explica y da sentido a todo contenido efectivo de la historia. Hemos discutido esta concepción ontológica central en la construcción del posmarxismo en otro trabajo (Waiman, 2013a); aquí queremos mencionar solamente su relación con la corriente estructuralista. En su excelente libro sobre la obra de Althusser Emilio de Ípola ha destacado la presencia, primero subterránea y luego explícita, de un pensamiento que anticipa al posmarxismo y al posestructuralismo. En el problema de la determinación de la dominancia de la estructura había una instancia (lo económico) que era a la vez parte determinada y función determinante. Debía por el contrario haber algo externo a la misma estructura que le diera sentido a sus partes: se planteaba así el problema de todo el estructuralismo que, siguiendo a Saussure, concibió a lo social como una estructura relacional del lenguaje, el problema del "grado cero" del lenguaje, de las condiciones mismas para la estructura. De Ípola rastrea la presencia de este problema hasta el propio Levi-Strauss (De Ípola, 2007). Pero en la obra de Levi-Strauss estas condiciones residían, en última instancia, en las estructuras del cerebro humano. Si el mundo social podía entenderse como un "mundo de sentido", era porque en su biología cerebral los hombres construían ese mundo de la forma relacional planteada por Saussure. El antropólogo francés tenía muy en clara la incompatibilidad entre este rasgo de su planteo del mundo del sentido y el marxismo; sin embargo, el estructuralismo althusseriano intentó compatibilizarlo, poniendo en la noción abstracta de modo de producción como matriz articuladora de las instancias de lo social la explicación de su conformación. El problema central para el althusserianismo será la contradicción entre el modelo abstracto de meras estructuras y las prácticas concretas que se dan en las mismas a partir de la centralidad, en el marxismo, de la noción de lucha de clases. Si las estructuras debían pensarse a partir de una práctica de lucha, el plano abstracto del modo de producción pasaba a explicarse por las formaciones sociales mismas, y éstas perdían su fundamento abstracto. El posmarxismo, lejos de quebrar ese dualismo pensando la realidad a partir de las relaciones mismas de conflicto y lucha que atraviesan lo social, busca otro fundamento que explique la posibilidad de emergencia de esas mismas luchas. Si la biología cerebral o la producción como instancia neutral no constituían un terreno válido en el que podía emerger la práctica política, se debía entonces construir una teoría de esa emergencia. La salida posmarxista radica, entonces, en un pensamiento ontológico que encuentra en un más allá de lo social el fundamento mismo de lo social. Entre lo ontológico y lo óntico, entre el ser y la existencia, y entre el mundo de las ideas y el mundo real, el idealismo se afirma en el dualismo que tanto el estructuralismo como el posmarxismo comparten.

Debemos recorrer el camino que llevará a Laclau a postular un espacio de lo social articulado política e ideológicamente y separado del “modo de producción” como el espacio de lo económico y la determinación de clase. Este camino se realiza en una discusión crítica con Althusser, pero también y fundamentalmente con la obra de Nicos Poulantzas⁸. Es a partir de la crítica a ambos que Laclau llegará a la tesis de una dimensión de lo social constituida por la disputa política e ideológica (lugar de constitución de las identidades populares como el fascismo y el populismo) autónoma (relativamente en principio) de la instancia del modo de producción y de lo económico. La radicalización de esta dicotomía llevará a plantear la no relación con lo económico, o más bien la determinación de esta instancia por esa dimensión social constituida ideológica y políticamente, radicalización que conllevará luego la producción teórica que dé cuenta de la condición de posibilidad de esa constitución.

Ya en 1975, comentando el libro de Poulantzas *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Laclau comienza a diferenciarse del marco estructuralista y su concepción del modo de producción como matriz de lo social. La crítica reconoce que en el estructuralismo poulantziano existe una dimensión formalista en la cual, frente a una realidad compleja, se responde con una “furia taxonómica” que cataloga todo dentro de categorías preestablecidas que solo son, en verdad, puramente descriptivas. Laclau afirma que el problema reside en la forma misma en la que el estructuralismo concibe la totalidad social a partir de la noción de modo de producción como la matriz que pone en su lugar a cada una de las tres estructuras fundamentales de lo social: la económica, la política y la ideológica, dotando a una de ellas con el lugar de dominancia, pero manteniendo siempre la determinación de esta dominancia en el plano de la economía. Laclau, por el contrario, había definido al modo de producción no como esta matriz de la totalidad social, sino como el espacio de lo económico. Laclau critica ahora al estructuralismo por tratar de mantener el lugar determinante de lo económico, a la vez que vuelve a esta instancia parte de la totalidad a determinar. Frente a este problema, el estructuralismo define de manera descriptiva y sin ningún desarrollo teórico tres instancias abstractas que solo pueden tener entre ellas relaciones formales. La determinación en última instancia y el rol dominante de una de las instancias actúan como

[8] Consideramos que es necesario desarrollar un trabajo más amplio sobre la relación entre la obra de Poulantzas y la de Laclau. No nos parece casual que de los artículos clave que anteceden y empiezan a plantear los problemas que aparecerán en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, tres estén dedicados a la discusión de la obra de Poulantzas. Autor que también buscó a su modo transformar el marco teórico estructuralista althusseriano para incorporar la centralidad de la dimensión de la lucha de clases por sobre la determinación estructural. El camino que recorre Poulantzas es entonces análogo al de Laclau y hasta encuentra también en la referencia a Gramsci y su concepto de hegemonía un elemento clave. Hemos desarrollado este paso de Poulantzas en otro trabajo (Waiman: 2015); queda pendiente un mayor análisis de su influencia sobre Laclau. Sobre este punto resulta muy valioso para futuros trabajos el análisis del “posmarxismo” realizado por Ellen Meiskins Woods. La autora ha destacado la relación entre la autonomización de lo político y la de lo ideológico de la base económica en el paso de Poulantzas a Laclau (Meiskins Wood, 2013).

símbolos de los objetos reales a los que se refieren, pero no son conceptos teóricos que puedan explicar la naturaleza de esa realidad (Laclau, 2011b).

La respuesta al problema Laclau la encuentra en un problema de indistinción teórica propia de la noción de "lo económico" que, presente en Marx, el estructuralismo arrastra. Marx entendería lo económico o la base económica como sinónimo de "nivel de producción" (como vemos se vuelve a repetir aquí la incomprensión sobre la producción en Marx planteándola como un nivel neutro y técnico) presente en todo momento histórico. Pero habría una segunda noción de lo económico que responde solamente a sus condiciones en el capitalismo y que hacen al mercado, como esfera de las mercancías. Es esta esfera del mercado donde emerge el trabajador libre asalariado y la que vuelve a esta relación la determinante en las relaciones sociales capitalistas. Pero entonces tenemos que repensar que es lo determinante cuando hablamos de lo económico. Laclau nos dice que, si es la "producción," esta determina en todo momento histórico, aunque de forma directa, no en última instancia; pero si es lo "económico" entendido como el mercado este solo es determinante en el capitalismo. Lo "económico" ya no se vuelve el momento determinante de toda formación social, sino que es la producción, como dato técnico, la que determina si lo económico u otra instancia ocupan el lugar dominante históricamente.

El problema de la articulación de lo político, lo económico y lo ideológico sigue sin resolverse. Primero Laclau cuestiona la validez abstracta de las tres instancias para luego plantear su diferencia con la "esfera" de la producción como la determinante de todo momento histórico. Pero una vez aceptado este determinante, queda el problema de cómo se articula "lo económico", que ha pasado a quedar asociado en el capitalismo al mercado, con lo político y lo ideológico.

La clave para entender este problema en la obra temprana de Laclau reside en dos textos: *Fascismo e Ideología* (Laclau, 2011c) y *Hacia una teoría del populismo* (Laclau, 2011d). Escritos a fines de la década del 70, en ambos textos Laclau llega a la conclusión de que existe un espacio para la formación de identidades populares escindido de la determinación clasista de los sujetos. La construcción de los sujetos que explican al fascismo y al populismo no responde a identidades de clase sino a interpelaciones del "pueblo", categoría no clasista, construida política e ideológicamente.

En el primero de estos dos textos Laclau recupera el análisis que Poulantzas realiza del fascismo a partir de contradicciones complejas y no de una contradicción simple, tal como había sido analizado. El análisis de Poulantzas incluía como elemento central de explicación, según Laclau, una crisis ideológica en la cual se produce la condensación de los elementos existentes, lo que lo lleva a pensar tanto la naturaleza de estos elementos a condensar como el proceso mismo de condensación. El análisis que sigue se basa en la teoría de la ideología de Althusser y su noción de interpelación; la conclusión de este análisis será un paso decisivo en la posterior teoría de Laclau:

aceptar que los 'elementos' ideológicos considerados aisladamente no tienen ninguna necesaria connotación de clase y que esta connotación es solo

el resultado de la articulación de estos elementos en un discurso ideológico concreto. Lo cual significa que la precondition para analizar la naturaleza de clase de una ideología es interrogarnos por aquello que constituye la unidad distintiva de un discurso ideológico (Laclau, 2011c: 111).

Como podemos observar, un fenómeno político como el fascismo se explica por la articulación de elementos ideológicos cuya naturaleza no responde a ninguna determinación de clase, económica, sino que es resultado de la propia articulación. La autonomía de lo ideológico se plasma no solo en su no determinación por lo económico, sino en su modo particular de funcionamiento, el de la articulación, fenómeno que a su vez muestra sus efectos sobre la dimensión política. Pero si estas ideologías no son de clase y su conflicto no se encuentra determinado por lo económico, entonces debemos pensar a éste a partir de categorías no clasistas. Las interpelaciones ideológicas, nos dice Laclau, no se constituyen por las líneas de demarcación clasista, sino que más bien constituyen al sujeto central del enfrentamiento político de toda sociedad: el pueblo. Según Laclau, “[s]i la contradicción de clase es la contradicción dominante al nivel abstracto del modo de producción, la contradicción pueblo/bloque de poder en la contradicción dominante al nivel de la formación social” (Ibíd.: 122).

Como podemos observar, hemos asistido a un proceso de autonomización de lo ideológico de toda determinación de clase, es decir, económica, y a la descripción de su propia lógica de funcionamiento. Pero a su vez, Laclau afirma que a este proceso de interpelación ideológica responde la contradicción fundamental de toda formación social. La dicotomía entre modo de producción, como entidad abstracta reducida a la producción, y formación social se profundiza. En esta última tenemos a la sociedad efectiva cuyas luchas se constituyen por medio de la articulación e interpelación ideológica, por el sujeto pueblo; por el otro lado, la abstracción del modo de producción donde residiría la lucha de clases.

El problema de la relación entre ambas instancias es resuelto por un Laclau aún marxista por medio del dogmatismo, sin más explicación, con afirmaciones tales como:

el nivel de las relaciones de producción mantiene siempre un papel de determinación en última instancia en toda formación social. Esto ya de por sí establece la prioridad de la lucha de clases sobre la lucha popular-democrática, ya que esta tiene lugar tan sólo a nivel ideológico y político (el pueblo no existe, obviamente, al nivel de las relaciones de producción). (Ibíd.: 122); [o también]: [n]o pretendemos poner en duda la prioridad de las relaciones de producción en la determinación última de los procesos históricos (Ibíd., pág. 155).

Laclau arriba a conclusiones similares cuando su análisis no se centra ya en el fascismo sino en el populismo. Las tres ideas principales de su artículo, que busca pensar al populismo desde estas articulaciones ideológico políticas, son:

1) la contradicción pueblo/bloque de poder es un antagonismo cuya inteligibilidad no depende de las relaciones de producción, sino del conjunto de las relaciones políticas e ideológicas de dominación constitutivas de una formación social determinada; 2) si la contradicción dominante al nivel del modo de producción constituye el campo específico de la lucha de clases, la contradicción dominante al nivel de una formación social concreta constituye el campo efectivo de la lucha popular-democrática; 3) como, sin embargo, la lucha de clases tiene prioridad sobre la lucha popular-democrática, esta última sólo se da articulada a proyectos de clase. Pero, a su vez, como la lucha política e ideológica de clases se verifica en un terreno constituido por interpelaciones y contradicciones que no son de clase, esa lucha solo puede consistir en proyectos articuladores antagónicos de las interpelaciones y contradicciones no clasistas (Laclau, 1986d: 193)

Lo político y lo ideológico se han desanclado de lo económico, respondiendo a una lucha propia por la que a su vez se expresa la contradicción propia de lo económico, la lucha de clases. Lucha propia que responde a los procesos de interpelación descritos por la teoría de la ideología althusseriana. Pero queda claro que la determinación en última instancia por la lucha de clases y las relaciones de producción no encuentra fundamento teórico alguno, y que si este ámbito era concebido a partir de relaciones neutras de producción cuyo elemento dinámico estaba en el avance técnico de las fuerzas productivas, no hay lugar para pensar la dimensión de la lucha de clases dentro de ellas. La potencialidad explicativa del modo de producción y la lucha de clases muestra su propia debilidad. Cada vez con más fuerza el ámbito de la formación social, constituida fundamentalmente por relaciones políticas e ideológicas, cobra el lugar relevante en la explicación de los fenómenos históricos y sociales, relegando al "modo de producción", a las relaciones de producción, al lugar abstracto de determinación en última instancia.

Por esta razón no nos sorprende que en un artículo posterior a su texto sobre el populismo Laclau abandone la noción de modo de producción. Esta noción ya no resultaba útil para pensar la relación entre lo político, pensando como las luchas sociales, y lo económico. Es por esta razón que en un artículo destinado a evaluar los desarrollos recientes en la teoría marxista del Estado, Laclau acusará de "deterministas" a aquellos que buscan explicar al Estado, instancia de lo político, a partir de las categorías de la economía⁹, aunque incluso esta determinación sea en última instancia. Pero si el objeto con el que lidiar es aún el Estado capitalista, Laclau debe de alguna forma pensar la relación entre lo político y lo económico. Si el modo de producción como matriz

[9] Y en esta crítica, como hemos visto, Laclau malinterpreta a la escuela de la derivación del Estado por no comprender la dimensión de crítica de la economía política.

teórica ya no puede dar cuenta de esto último, Laclau recurrirá a la noción de lo económico, tal como había sido identificada en su diferencia con la noción de producción.

Llegamos entonces al último paso previo en el recorrido desde el Laclau del “modo de producción” al posmarxista. Retomando los aportes de la escuela neoricardeana de la economía y de los análisis de James O’Connor sobre la crisis fiscal del Estado, Laclau comienza a vislumbrar la relación entre lo económico y lo político en el propio ámbito del primero. La apuesta es disolver la separación entre base económica y superestructura político-ideológica. Laclau la encuentra (sin verla ya en los planteos sobre los modos de existencia de las relaciones sociales capitalistas bajo formas políticas, económicas e ideológicas) en el descubrimiento por parte de estos teóricos de elementos políticos que condicionaban el plano de lo económico. Si las finanzas estatales constituían un elemento central en la lógica de la acumulación, como planteaba O’Connor, y si a su vez la determinación del salario, como elemento central en la producción de plusvalor, se determinaba por medio de la lucha obrera como planteaban los neoricardeanos, entonces lo político sobre-determinaba también a lo económico y esto último no podía erigirse como último determinante. Laclau nombraba este fenómeno como la “falta de homogeneidad” de lo económico, que requería del elemento político en su propia constitución. Pero aquí, nuevamente, las relaciones sociales capitalistas de producción no encontraban dentro de ellas mismas una lógica política de lucha de clases; esta última se sobreimprimía sobre ellas en su relación con otras esferas, el Estado y la circulación¹⁰. Este último elemento, la no homogeneidad de lo económico, le permite a Laclau afirmar la autonomía absoluta de lo político, como articulación y lucha por la hegemonía, cuyos efectos atraviesan la totalidad de lo social. El vínculo con lo económico, con el capitalismo, si bien se nombra, nunca será teorizado ni profundizado. Si este último depende de la propia configuración política, lo que resta es indagar las condiciones a partir de las cuales la política pueda ser pensando como la articulación contingente de elementos. Esa contingencia, como sabemos, no volverá a tener en cuenta al capitalismo ni a las condiciones de su superación.

[10] Clarke atribuye su crítica a la concepción acrítica de la producción presente en el estructuralismo también a la escuela neoricardeana. En este caso la producción aparece como algo neutro que luego genera grupos en disputa en la esfera de la circulación. La neutralidad de las relaciones sociales de producción capitalistas encuentra el elemento de lucha en la disputa entre grupos sociales formados por fuera de ellas. Así la triada clásica de la economía política a la cual a cada “factor” de la producción (trabajo, capital, tierra) le correspondía su correspondiente parte del producto (salario, ganancia, renta) no es analizada en su dimensión crítica, como lo hace Marx, si no que se asume y se plantea la disputa en la esfera de la circulación por los beneficios (Clarke, 1991). En una crítica similar, Müller y Neussüs apuntan contra las teorías y posturas políticas socialdemócratas al destacar su incapacidad de ver al proceso de producción como una unidad contradictoria de proceso de trabajo y proceso de valorización. De esta manera, se impone el problema del proceso de explotación en la propia producción y el problema de los límites que tienen la intervención política; ya que tanto el Estado como la distribución no son independientes de las leyes de la producción capitalista. (Müller y Neussüs, 1978). Otra crítica, en un sentido similar, a los planteos neoricardeanos puede encontrarse en la presentación que realizan Holloway y Picciotto (1978) del debate alemán de la derivación.

Tenemos, entonces, en 1981, casi todos los elementos que luego delinearán la teoría posmarxista. El proyecto que se plasmará luego en *Hegemonía y Estrategia Socialista* se encuentra ya anunciado al final de este artículo:

hoy advertimos que la historicidad del todo social es más profunda que aquello que nuestros instrumentos teóricos nos permiten pensar y nuestras estrategias políticas encauzar. Disuelto el viejo modelo base/superestructura, nos encontramos con que no contamos ni con una teoría de las articulaciones y de las lógicas sociales, ni con una teoría de la producción de sujetos, ni con una idea clara de lo que está contenido en las ideas de contradicción y antagonismo [...] El objetivo es reformular la teoría del Estado en términos que, a la vez que den una nueva centralidad al concepto de hegemonía, rompan aun más radicalmente con los restos de la lógica esencialista y economicista y capten en toda su especificidad y profundidad las diversas formas de articulación hegemónica. Solo así será posible fundar teóricamente el proyecto estratégico de una nueva forma de la política (Laclau, 1983: 59).

Como podemos observar, tenemos aquí todos los elementos del posmarxismo menos uno: la ontología política que explica esta teoría de las articulaciones hegemónicas. Pero como sabemos, la búsqueda de los elementos teóricos para construirla ya no responderán a la revisión del marxismo como tradición teórica. Gramsci será tomado sin pensar su particular marxismo¹¹ y se anunciara la constitución de toda sociedad como una formación hegemónica (ya no social) cuyas condiciones de posibilidad no dependerán ya del modo de producción abstracto, sino de la igualmente abstracta ontología política posmarxista.

El asesinato edípico ha sido cometido, pero el cuerpo que yace no es el de Marx, cuyos textos han permanecido ausentes durante el trayecto fundante del posmarxismo, sino los del marxismo ortodoxo y su determinismo técnico-económico, con su correspondiente teleología de los modos de producción, y el de Althusser, con su noción de modo de producción, su problema de la articulación de las instancias y la determinación en última instancia por la economía. Una vez muertos sus padres, Laclau, como buen lacaniano, remplazara el orden y la seguridad provistos por sus respectivos ordenes simbólicos ausentes por un nuevo padre: Heidegger, bajo la forma de

[11] Resulta sumamente curioso que en su tratamiento de Gramsci los autores se limiten a plantear la lógica de la hegemonía de forma abstracta. De esta manera, toda referencia histórica que el surgimiento de la hegemonía suponía en Gramsci, desaparece. Del mismo modo, al tratarse del desarrollo sobre una nueva teoría de lo social, resulta peculiar que no existan referencias a los escritos de Gramsci sobre materialismo histórico. En estos, el autor italiano también realiza una fuerte crítica al economicismo de la II Internacional, sin por eso suponer el abandono del clasismo ni muchas de las críticas que lo autores imputan al marxismo (Gramsci, 2008). Al abstraer la lógica de la hegemonía de sus determinantes históricos en el capitalismo los autores buscan compatibilizar un pensamiento historicista como el de Gramsci con uno estructuralista como el de Althusser, para luego postular a ambos bajo una teoría posestructuralista. El problema de la incompatibilidad entre Gramsci y el estructuralismo se encontraba ya en Althusser y se profundiza particularmente en la obra de Poulantzas. Podemos afirmar que Laclau y Mouffe realizan la misma operación que este último hace con respecto a Gramsci: la de entender su pensamiento como una serie de premisas en estado práctico a ser traducidas en un correcto marco teórico (Poulantzas, 1974).

una ontología política que, más allá de toda relación con el capitalismo o las luchas políticas, rige abstractamente para determinar y explicar la acción humana¹².

Este trabajo pretendió mostrar brevemente el trayecto que va desde el marxismo de Laclau hasta su posmarxismo. Solo hemos podido esbozar muchos problemas que también hemos comenzado a desarrollar en otros trabajos (Waiman, 2013a y 2013b). Una adecuada expansión de esta investigación en curso requerirá repensar los problemas dejados por esta nueva ontología y su relación con el marxismo en tres ámbitos principales: primero, el legado de Marx y la omisión de su crítica al capitalismo en el posmarxismo, preguntándonos qué tanto hay de pos o más de anti-marxismo en su planteo; segundo, la relación entre dialéctica marxista y ontología posmarxista, pensando la crítica de Laclau a la dialéctica también desde su incompreensión de la teoría crítica de Marx; tercero y último elemento, y el más fundamental, el problema del sujeto de la emancipación y la discusión de Laclau contra el clasismo, problema que se traslada necesariamente a la estrategia política planteada por el posmarxismo.

Bibliografía

Aboy Carles, G., y Melo, J (2015): "La Democracia Radical y su Tesoro Perdido. Un Itinerario Intelectual de Ernesto Laclau", *PostData* 19 N° 2, Octubre/2014-Marzo/2015, págs. 395-427

Acha, O. (2015): "El Marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala al postmarxismo", *Herramienta* N° 56 [en línea].

Althusser, L. (2004): "Contradicción y Sobredeterminación (notas para una investigación)", en *La Revolución Teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Clarke, S. (1991): "Marxism, Sociology and Poulantzas' Theory of the State", en *The State Debate*, Londres, Palgrave Macmillan.

De Ípola, E. (2007): *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI

[12] El nombre de Heidegger, y su diferencia entre un plano ontológico marcado por el abismo y un plano de contenidos ónticos que le dan forma a ese vacío, destaca como el principal articulador del pensamiento posfundacional, del cual el posmarxismo es parte (Marchart, 2009). No obstante, este no es el único nombre que aparece en la constitución de la constelación teórica del posmarxismo. Ya hemos mencionado las posteriores incorporaciones de Wittgenstein, Derrida y Lacan, pero también resulta fundamental el pensamiento de Carl Schmidt. La incorporación de la diferencia amigo/enemigo del autor alemán, muy presente en la obra de Mouffe, completa el mecanismo por el cual parece funcionar la ontología posmarxista. Pero junto con Schmidt podemos ir más atrás en la historia y rastrear otro nombre propio que marca, aunque no de forma explícita, el pensamiento posmarxista. La constitución de lo social a partir del conflicto amigo y enemigo depende del enfrentamiento entre los sujetos y de los intentos de pacificación de ese conflicto a partir de un otro hegemónico: el Leviatán de Thomas Hobbes y su antropología humana negativa parecen infiltrarse en el posmarxismo más allá de su intento de operar sin suponer ninguna naturaleza humana prefijada.

Gramsci, A. (2008): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Holloway, J., y Picciotto, S. (1978): "Introduction: Towards a Materialist Theory of the State", en Holloway J. y Picciotto S. (eds.), *State and Capital. A Marxist Debate*, Londres, Edward Arnold.

Laclau, E. (1983): "Teorías Marxistas del Estado: Debates y Perspectivas", en Lerchner, N. (ed.): *estado y política en américa latina*, México, Siglo XXI.

Laclau, E. (1986a): "Feudalismo y Capitalismo en América Latina", en Laclau, E.: *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, Madrid, Siglo XXI.

Laclau, E. (1986b): "La especificidad de lo político", en Laclau, E.: *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, Madrid, Siglo XXI.

Laclau, E. (1986c): "Fascismo e Ideología", en Laclau, E.: *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, Madrid, Siglo XXI.

Laclau, E. (1986d): "Hacia una teoría del populismo", en Laclau, E.: *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, Madrid, Siglo XXI.

Laclau, E. (1996): "Más allá de la emancipación", en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

Laclau, E. (2011): "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE.

Laclau, E. (2014a): "Prefacio a la edición inglesa", en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

Laclau, E. (2014b): "Antagonismo, subjetividad y política", en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

Laclau, E. (2014c): "Articulación y los límites de la metáfora", en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

Laclau, E., y Mouffe, C. (2000): "Posmarxismo sin pedido de disculpas", en *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución en Nuestro Tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Laclau E., y Mouffe, C. (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE.

Marchart, O. (2009): *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, FCE.

Müller W., y Neussüs C. (1978): "The Welfare-State Illusion and the Contradiction between Wage Labor and Capital", en Holloway J. y Picciotto S. (eds.), *State and Capital. A Marxist Debate*, Londres, Edward Arnold.

Meisksins Wood, E. (2013): *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Buenos Aires, RyR.

Poulantzas, N. (1974): *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI.

Waiman, J. (2013a): "Dialéctica y ontología: repensando el antagonismo posmarxista desde la teoría crítica", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 5, págs. 280-310

Waiman, J. (2013b): "Más allá de los límites. Repensando la relación entre hegemonía y democracia", *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, N° 8, Editorial Acceso Libre, Rosario.

Waiman, J. (2015): "Itinerarios de la hegemonía gramsciana en la obra de Nicos Poulantzas", Ponencia preparada para el XII Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 12 al 15 de agosto de 2015

Javier Waiman: CONICET-IESAC/UNQ) javierwaiman@gmail.com Licenciado en Ciencia Política y doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario Doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones sobre Economía y Sociedad en la Argentina Contemporánea (IESAC) de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), y docente en la carrera de Sociología (UBA). Sus temas principales de trabajo son: la constitución y las disputas por la hegemonía en la argentina contemporánea, la teoría de la hegemonía y el pensamiento de Gramsci, y la teoría marxista contemporánea con énfasis en las teorías críticas del Estado.

El espectro del liberalismo. Hegemonía, ontología y Democracia radical en la obra de E. Laclau

Agustín Mendez (UBA)

Resumen: El motivo del presente ensayo será indagar el papel que ocupa la tradición política del liberalismo dentro de la Teoría de la Hegemonía. Si bien Laclau, en sus inicios, considera a dicha vertiente de pensamiento positivamente, en su última publicación, *La razón populista*, sostendrá que su alianza con la tradición democrática es contingente y reversible. Sin embargo, el liberalismo ¿no opera como un telón de fondo ineludible en el surgimiento de la llamada Revolución democrática, escenario histórico en el cual surge la forma política hegemónica? Analizar la influencia que posee el liberalismo dentro de la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe es un elemento central y necesario para desentrañar la especificidad normativa de su propuesta política, la democracia radical, así como su posible convergencia con el populismo.

Palabras clave: Democracia; Liberalismo; Populismo; Hegemonía; Política

Abstract: The reason of this essay will be to investigate the role that occupies the political tradition of liberalism within the theory of hegemony. Although Laclau, in his beginnings, considers this current positively, in his latest publication, *On populist reason*, hold that their alliance with the democratic tradition is contingent and reversible. However, liberalism, does not operate as a backdrop inescapable in the emergence of the so-called democratic revolution, historical stage in

which arises the way of hegemony politics? Analyze the influence that has the liberalism within the work of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe is a central element and necessary to unravel the normativity content of them political proposal, radical democracy, as well as its possible convergence with the populism.

Keywords: Democracy; Liberalism; Populism; Hegemony; Politics

A modo de introducción

La Teoría de la Hegemonía, obra desarrollada conjuntamente por E. Laclau y Ch. Mouffe ha tenido, desde sus primeras formulaciones vertidas en 1985 hasta la actualidad, un constante y progresivo refinamiento de sus operadores teóricos.

Inscrito en este devenir, Ernesto Laclau, en el año 2005, presentó su obra *La razón populista*, retomando los aspectos contenidos en "Hacia una teoría del populismo", ensayo publicado en su iniciático estudio *Política e ideología en la teoría marxista* (1977). Aquellos lineamientos, que en su momento generaron un intenso debate intelectual con Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero aparecerán, ahora, reformulados a la luz del andamiaje conceptual y el lenguaje propio de su ontología discursiva. Dicha situación ha permitido redimensionar el concepto de populismo, desligándolo de su tradicional definición como una pseudo-forma política, asociada a formulaciones de tipo demagógicas e interpretada como una perversión de los correctos andariveles republicanos. En clara contradicción con esta caracterización, el pensador argentino sostendrá que el populismo, por un lado, es la lógica propia de toda identidad política, a la vez que afirmará que la emergencia de un pueblo es la condición *sine qua non* para el funcionamiento de la democracia.

Ahora bien, el eje central que se buscará dilucidar será comprender que es lo que entiende este autor por democracia, como es posible que afirme esa ligazón inherente entre ambos términos y cuáles son las consecuencias de dicha sinonimia. Desandar tales cuestiones permitirá redimensionar el estatuto de la Teoría de la Hegemonía como teoría del cambio social, observando si realmente su intervención constituye una crítica al marco simbólico-político de la democracia liberal o, por el contrario, es una descripción de las posibles modificaciones que pueden darse en su interior.

La razón populismo o la cuádruple sinonimia

Como se ha dicho, la Teoría de la Hegemonía constituye un *corpus* conceptual que lleva un desarrollo progresivo de más de treinta años, con los aportes realizados, tanto individual como conjuntamente, por E. Laclau y Ch. Mouffe. Un elemento central de esta trayectoria está ligado al estatuto mismo de dicha teoría. En su fórmula inicial, encuentra su condición de posibilidad históricamente ligada al advenimiento de la llamada por Alexis de Tocqueville en su *Democracia*

en América, "Revolución democrática", antítesis de las sociedades regidas por el otrora paradigma teológico-político. Mientras que en estas el poder se encontraba encarnado en una figura específica, el rey, cuya legitimidad estaba dada directamente por mandato divino, con la llegada de la modernidad se da un proceso por el cual no existe un garante trascendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad. En clave lefortiana (1990: 187-193), dichos autores sostendrán que este cambio de escenario tendrá como consecuencia la escisión entre las instancias del poder, el saber y la ley, situación que repercute en la imposibilidad de establecer un fundamento único y apriorísticamente determinado que asegure la coordinación armoniosa entre dichas esferas.

El nuevo régimen de la democracia moderna, entendido como una forma de organización y no solamente como un entramado jurídico-institucional, permite sostener el carácter abierto, no suturado, de lo social, a la vez que renunciar a toda forma de esencialismo, tanto de la totalidad como de los elementos que la constituyen, permitiendo, con ello, generalizar el vínculo hegemónico como su forma política privilegiada:

Es porque no hay más fundamentos asegurados a partir de un orden trascendente, porque no hay más centro que aglutine al poder, a la ley y al saber, por lo que resultará posible y necesario unificar ciertos espacios políticos a través de articulaciones hegemónicas. (Laclau y Mouffe, 2010:211)

Ahora bien, desde *Hegemonía y estrategia socialista*, el autor argentino comienza un progresivo avance en el alcance de su teoría: parte, en esta obra, de tematizar la hegemonía como una forma de articulación política propia de la modernidad, al sostener que "de ahí en más ya no hubo política sin hegemonía" (Laclau y Mouffe, 2010:193) para luego ubicar su teorización en el terreno de la ontología. De esta manera, la lógica hegemónica se vuelve la especificidad de lo político: "Respecto de lo político, nuestra posición es que lo político es el momento de institución de lo social, tiene el status (...) de una ontología de lo social. Y, 'Hegemonía', para mí, es la categoría fundamental de lo político" (Laclau, 2003a: 4). Esta superposición conceptual no es menor, ya la identificación entre hegemonía y política excluye, por definición, toda otra forma válida de agrupamiento político, concibiéndola como una versión degradada o pervertida respecto de sí. Este *modus operandi* se torna sumamente claro en la crítica que Laclau realiza a Hardt y Negri, pues "lo que falta por completo en *Imperio* es una teoría de la articulación, sin la cual la política es impensable" (Laclau, 2008:134). Como sostiene Benjamín Arditi en lo relativo al estatuto mismo de la Teoría de la Hegemonía,

Laclau y Mouffe cierran el espacio para una política que no sea la hegemónica. La forma hegemónica de la política no tiene un «allende» y por ende carece de un afuera. Esta ausencia es un problema para la teoría pues le priva de un afuera que la defina o, alternativamente, en la narrativa de L&M la hegemonía no tiene otro afuera más que el que le brinda los pro-

yectos hegemónicos rivales. Pero esto replica el carácter circular del argumento: ante la ausencia de un «verdadero» afuera que pondría un límite a esta forma, toda política deviene una variante de la forma hegemónica (Arditi, 2010:166).

Sin embargo, esta superposición conceptual no se detiene aquí. En su última publicación, *La razón populista*, dará un paso adelante al sostener que el populismo es la lógica política *tout court*, de ahí la respuesta afirmativa a su pregunta “¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de populismo? Sí, en el sentido en el cual concebimos esta última noción” (Laclau, 2005:195). Como es bien sabido, el populismo para Laclau se articula en tres instancias: 1) construcción de cadenas equivalenciales a partir de demandas insatisfechas; 2) la existencia de una frontera que dicotomice el espacio social y 3) la cristalización de dicho discurso dicotómico en torno a ciertos “significantes vacíos” que nombren la plenitud ausente de la sociedad. Asimismo, el populismo se constituye no a través de una simple partición del espacio comunitario; por el contrario, existe una parte, la *plebs* (los desposeídos, los excluidos, etc.), que se concibe como un único *populus*. Se desencadena, así, una reconfiguración de la totalidad social en base a un sistema de inclusiones y exclusiones acerca de quiénes son los miembros legítimos del *demos*.

Hasta aquí Laclau ha construido su aparato teórico identificando hegemonía, política y populismo. A esta cadena se le sumará un último concepto, el de democracia, puesto que “la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia” (Laclau, 2005:213). De acuerdo con Laclau la democracia es el “único régimen verdaderamente político” (Laclau, 2001:192) porque es el único en el que la brecha entre el lugar (universal) del poder y las fuerzas sustantivas que contingentemente lo ocupan es requerida por la lógica misma del régimen democrático. De esta manera, política, hegemonía, pueblo y democracia establecen una sinonimia conceptual plena.

Para consolidar esta superposición o des-diferenciación teórica, Laclau tendrá que lograr poner en un mismo eje las nociones de pueblo y democracia, despejando de esta última su vinculación con el liberalismo. Para lograr tal cometido se apoyará en los análisis de Mouffe, vertidos en *La paradoja democrática*, quien sostendrá que la democracia moderna está compuesta por la articulación de dos tradiciones diversas: por un lado, se presenta la tradición liberal basada en el gobierno de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto de la libertad individual; por el otro, la tradición democrática, que defiende la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular.

El reconocimiento del carácter contingente y, por tanto, reversible de la conjunción de liberalismo y democracia le habilitará a Laclau sostener que:

Existen otras formas de democracia por fuera del campo del liberalismo y, en segundo lugar que, como esta emergencia del pueblo ya no es más el

efecto directo de algún marco determinado, la cuestión de la constitución de una subjetividad popular se convierte en una parte integral de la cuestión de la democracia. (Laclau, 2005:211)

Esta conclusión es fundamental ya que permite establecer, como se ha visto, una igualación entre democracia y pueblo por fuera del paradigma liberal. Si bien es cierto, como sostiene Mouffe, y retoma Laclau, que la articulación entre ambas lógicas no es necesaria, lo que se torna discutible es si es posible pensar, *según los propios postulados de la Teoría de la Hegemonía*, la emergencia de un pueblo por fuera del entramado simbólico de la democracia liberal, mucho más teniendo en cuenta las palabras de la propia Mouffe quien considera que:

La tensión entre liberalismo y democracia no debe entenderse como la tensión de dos elementos externos el uno del otro, en el sentido de una negociación, sino en el sentido de una contaminación, en la que una vez se ha efectuado la articulación de los dos principios, cada uno de ellos cambia la identidad del otro. (Mouffe, 2007:27)

En pos de desentrañar esta ambigüedad, advertida al interior de la Teoría de la Hegemonía, respecto al componente liberal de la democracia, es necesario adentrarse en las propias premisas vertidas por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, especialmente el modo en que entienden y describen la emergencia de un nuevo paradigma e imaginario político producto de la modernidad.

Acerca de la articulación sobre liberalismo y democracia. ¿Contingencia o necesidad para la Teoría de la Hegemonía?

La Teoría de la Hegemonía de E. Laclau y Ch. Mouffe constituye, en las palabras de los propios autores, una teoría que busca desentrañar las posibilidades de una praxis emancipatoria dentro de un nuevo contexto mundial, donde la era de las revoluciones, luego de la fallida experiencia soviética y la caída del muro de Berlín, ha dejado de ser una realidad viable. Cuestionando directamente la continuidad y vigencia del modelo jacobino y el marxista, sostendrán que

El rechazo de los puntos privilegiados de ruptura y de la confluencia de las luchas en un espacio político unificado, y la aceptación, por el contrario, de la pluralidad e indeterminación de lo social, nos parecen ser las dos bases fundamentales a partir de las cuales un nuevo imaginario político puede ser construido, radicalmente libertario e infinitamente más ambicioso en sus objetivos que el de la izquierda clásica. (Laclau y Mouffe, 2010:171)

Este nuevo imaginario político, inaugurado a la luz de la Revolución democrática, ha permitido acrecentar los lugares y espacios a partir del cual surjan reclamos y reivindicaciones por

mayor ampliación de derechos y libertades. Según su exposición, este cambio de paradigma ha permitido tornar a las relaciones propias de la organización feudal de la sociedad, basadas en vínculos de subordinación, donde alguien se hallaba sometido a las decisiones impuestas por otro, en relaciones de opresión, es decir, cuando se reconoce como ilegítima esa subordinación y, por consiguiente, se cuestiona su carácter natural e inmutable. Únicamente cuando las relaciones de subordinación devienen en relaciones de opresión es posible la emergencia de antagonismos ya que, de otra manera, solo hay posiciones encontradas entre agentes diferencialmente constituidos. El cambio y desplazamiento entre distintas posiciones de sujeto, condición *sine qua non* para el advenimiento de relaciones antagónicas, puede expresarse de dos maneras distintas:

Primero, pueden tratarse de relaciones de subordinación ya existentes que, gracias a un desplazamiento del imaginario democrático, van a ser rearticuladas como relaciones de opresión (...) Pero el antagonismo puede también emerger en otras circunstancias, cuando, por ejemplo, son derechos adquiridos los que están puestos en cuestión, o cuando relaciones sociales que no habían sido construidas bajo la forma de la subordinación comienzan a serlo bajo el efecto de ciertas transformaciones sociales. En este caso es porque es negada por prácticas y discursos que son portadores de nuevas formas de desigualdad, que una posición de sujeto puede pasar a ser la sede de un antagonismo. (Laclau y Mouffe, 2010:179)

Lo interesante de esta descripción es que será la conjunción de la tradición democrática y liberal la que permitirá conmovir tanto la noción misma del *statu quo* reinante, como de las características propias de la ciudadanía. Mediante este nuevo escenario se permitirá el rechazo de los lugares asignados y determinados apriorísticamente dentro de la estratificación social, así como el cuestionamiento de la necesidad de los padecimientos vigentes, en tanto parte inexorable de un plan divino. Claro que los autores aquí reseñados son cuidadosos de señalar que el liberalismo, por sí solo, no es fuente de transformaciones sociales e, incluso, ha sido aprovechado por posiciones de sectores conservadores que han explotando la veta del llamado individualismo posesivo, como una forma de reaccionar frente a la amenaza igualitarista propia del ideario democrático. Lo que sostendrán Laclau y Mouffe, por el contrario, es que la democratización del liberalismo ha tenido un potencial subversivo, ya que no se puede comprender la actual expansión del campo de la conflictualidad social, y la consecuente emergencia de nuevos sujetos políticos, por fuera de dicha articulación:

Esta «democratización» del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke —«La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro»— se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la

libertad «política» y de la participación democrática como componente importante de la libertad. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la «capacidad» de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Es así que la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad. (Laclau y Mouffe, 2010:216)

Para comprender cabalmente la importancia de la tradición liberal dentro de la Teoría de la Hegemonía se debe tener en cuenta que esta última, en pos de desestabilizar todo esencialismo filosófico, ha sostenido, con razón, el carácter precario, abierto y relacional de toda identidad, haciendo del agrupamiento amigo-enemigo la dimensión central de la política. Si bien se desprende de lo antedicho la clara incidencia schmittiana en la lógica que rige la conformación de sujetos políticos, no es menos cierto que la incorporación del liberalismo es un elemento central para pensar ese carácter plural del espacio público dentro del cual puedan existir diversas posiciones de sujeto. De allí se sigue que la propia Mouffe llame a pensar a Schmitt contra Schmitt, para desandar una estrategia que permita recuperar la tradición liberal como aspecto consustancial de la democracia moderna: “en respuesta al proyecto de Schmitt de afirmar lo político *contra* el liberalismo, es importante elaborar una forma *verdaderamente* política de liberalismo que (...) no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión” (Mouffe, 1999:13).

De esta manera, la defensa de los derechos humanos y las libertades individuales constituyen principios que sobrepujan desde dentro cualquier intento de plasmar una unidad homogénea al interior de una formación política:

La demanda de igualdad no es suficiente; sino que debe ser balanceada por la demanda de libertad, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y plural. Una democracia radicalizada y no plural sería la que constituiría un solo espacio de igualdad sobre la base de la vigencia ilimitada de la lógica de la equivalencia, y no reconocería el momento irreductible de la pluralidad de espacios. Este principio de la separación de espacios es la base de la demanda de libertad. Es en él donde reside el principio del pluralismo, y donde el proyecto de una democracia plural puede enlazarse con la lógica del liberalismo. No es el liberalismo en cuanto tal el que debe ser puesto en cuestión, ya que en tanto que principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas, está hoy día más vigente que nunca. Pero si esta dimensión de libertad es constitutiva de todo proyecto democrático y emancipatorio, ella no debe conducirnos, como reacción frente a ciertos excesos «totalistas», a volver pura y simplemente a la defensa del individualismo «burgués». De lo que se trata es de la

producción de otro individuo, un individuo que ya no sea más construido a partir de la matriz del individualismo posesivo. (Laclau y Mouffe, 2010:230)

Esta última cita establece un punto de inflexión en el recorrido aquí expuesto. Por un lado, Laclau y Mouffe reconocen la necesidad de radicalizar la democratización del liberalismo y la liberalización de la democracia como elementos centrales que permitan desarrollar una intervención política desde una izquierda posmarxista, ya que dicha articulación está a la base de la multiplicación de lugares y espacios pasibles de convertirse en sede de antagonismos. Es decir que, hasta aquí, la vinculación entre ambas corrientes políticas aparece como una opción a defender, pero perteneciente al ámbito de lo normativo, es decir, consustancial a su proyecto político: "La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal–democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural" (Laclau y Mouffe, 2010: 222). Pregonar por una suerte de socialismo democrático sólo puede consistir en la construcción de un sistema de equivalencias distintas, que establezca la división social sobre una base diferente. Pero esta política debe ubicarse plenamente en el campo de la Revolución democrática y expandir las cadenas de equivalencias entre las distintas luchas contra la opresión:

Si la democratización radical de la sociedad emerge de una variedad de luchas autónomas que son sobredeterminadas por formas de articulación hegemónica, si, además, todo depende de una proliferación de espacios públicos de argumentación y decisión por la que los agentes sociales son crecientemente capaces de asumir la gestión de sus propios intereses, entonces resulta claro que este proceso no pasa por un ataque directo a los aparatos del estado, sino que implica la consolidación y reforma democrática del Estado liberal. El conjunto de sus principios constitutivos, deben ser defendidos y consolidados. Es dentro del marco de estos principios básicos de la comunidad política que es posible hacer avanzar el amplio arco de las reivindicaciones democráticas actuales. (Laclau, 1993:144)

Sin embargo, Laclau y Mouffe al equiparar la lógica de la diferencia con el liberalismo y la lógica de la equivalencia con la democracia, realizan un cambio radical de los términos en los que están exponiendo sus argumentos. Esto genera un sutil pero profundo desplazamiento de la cuestión a analizar, ya que los valores que cada tradición representa encarna los aspectos centrales de su ontología discursiva: "la equivalencia y la diferencia son finalmente incompatibles entre sí; sin embargo, se necesitan la una a la otra como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social no es otra cosa que el locus de esta tensión insoluble" (Laclau, 2005:107). El salto del campo de lo normativo a lo ontológico hace de la democracia liberal ya no un marco simbólico a radicalizar, sino el horizonte de sentido, así como el límite interno, de la relación hegemónica

misma, entendida como la especificidad de lo político y, por consiguiente, como infraestructura de lo social.

De lo normativo a la ontología. Hipóstasis de la democracia-liberal

Para recapitular, se puede afirmar que la situación anterior ha dejado plasmado una ambigüedad constitutiva de la Teoría de la Hegemonía: la articulación entre liberalismo y democracia parece, en principio, como una opción a defender desde lo normativo. En esta línea se comprende que, en *La razón populista*, el propio Laclau sostenga la posibilidad de escindir populismo de liberalismo. Empero, como se verá a continuación (mediante un triple análisis), son los propios fundamentos de la democracia liberal, asociados a la lógica de la equivalencia y la diferencia respectivamente, y no solamente la tradición democrática-igualitarista, la que oficia de superficie de inscripción de toda identidad popular.

De acuerdo con Laclau, la democracia en tanto régimen, tiene como rasgo distintivo la noción de pluralismo y diversidad: "La ambigüedad de la democracia puede ser formulada en los siguientes términos: requiere unidad, pero sólo puede ser pensada a través de la diversidad. Si cualquiera de estas dos dimensiones incompatibles prevalece más allá de cierto punto, la democracia se vuelve imposible" (Laclau, 2001:2). Ahora bien, este pluralismo que aparece como condición de posibilidad de la democracia moderna en tanto *politeia*, constituye, según las propias premisas de la Teoría de la Hegemonía, el aporte distintivo que realiza la tradición liberal:

El pluralismo está ligado al abandono de una visión sustancial y única del bien común y la *eudaimonia*, constitutiva de la modernidad. Se halla en el centro de la visión del mundo que debiera llamarse liberal y ésta es la razón por la cual lo que caracteriza a la democracia moderna como forma política de sociedad es la articulación entre liberalismo y democracia. (Mouffe, 1999:165)

La democracia moderna, al combinar las nociones de libertad e igualdad, posibilita la existencia de las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, así como el surgimiento de relaciones antagónicas. Dicho en términos de la lingüística estructural, la democracia moderna rompe la unidad entre significante y significado: se diluye así la pretensión de establecer un contenido fijado positivamente sobre la noción de bien común que determine el sentido pleno de la comunidad. Esta situación es fundamental para el surgimiento de significantes vacíos y, con ellos, de la propia articulación política: "La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos" (Laclau, 1996: 84).

Ahora bien, según la concepción de la Teoría de la Hegemonía es necesario distinguir “lo político” de “la política”, pues mientras el primero está ligado a la “dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales”, la segunda “apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por «lo» político” (Mouffe, 1999: 14). Según Mouffe, la “mutación radical” que supone la Revolución democrática implica una transformación en el campo de *lo político* y no solamente sobre el aparato jurídico-institucional de una organización territorial dada:

No hay articulación hegemónica sin la determinación de una frontera, sin la definición de un “ellos”. Pero en el caso de la política liberal-democrática esta frontera resulta ser una frontera interna, y el “ellos” no es un elemento permanentemente externo. Sin una pluralidad de fuerzas que compitan en el esfuerzo de definir el bien común, que se propongan fijar la identidad de la comunidad, la articulación política del demos no podría producirse. (Mouffe, 2003: 71)

De esta manera, la tesis ontológica de la apertura de la estructura social, su carácter no suturable, está inherentemente vinculada a la articulación entre liberalismo y democracia. Solo gracias a ella se puede hablar de una retórica generalizada como infraestructura de lo social que permite el juego de la mutua subversión entre las lógicas de la diferencia y de la equivalencia.

Esta tensión inescindible permite adentrarse en el análisis del papel que desempeña la noción de demanda dentro del armazón teórico laclausiano:

La subversión de la diferencia, por una lógica equivalencial no adopta la forma de una eliminación total de la primera por parte de la segunda. Una relación de equivalencia no es una en la cual todas las diferencias se diluyen en la identidad, sino una en la cual las diferencias continúan operando muy activamente. La equivalencia elimina la separación entre las demandas, pero no las demandas mismas. Si un conjunto de demandas -transporte, vivienda, empleo, etc.- permanece insatisfecho, la equivalencia existente entre ellas -y la identidad popular resultante de esa equivalencia requiera en gran medida la persistencia de esas demandas. (Laclau, 2009:67)

Según lo estipulado en *La razón populista*, la demanda social es la unidad mínima de la cual debe partir el análisis de la construcción de un pueblo. El interés del pensador argentino radica en observar el momento en que una demanda, que surge bajo la forma de una petición, se transforma en un reclamo. Dicha situación se produce cuando, al quedar insatisfechas, se genera un lazo de solidaridad con otras demandas que tampoco han sido atendidas por las autoridades políticas pertinentes. Según la terminología empleada, cuando las demandas, satisfechas o no, permane-

cen aisladas, son denominadas “democráticas”, mientras que aquellas que establecen un vínculo equivalencial son llamadas “populares”. Según Laclau, aunque estas demandas sean adjetivadas como democráticas, ello no remite a ningún contenido normativo. Estas permanecen en un estricto plano descriptivo. Los rasgos que le valen su caracterización de “democráticas” son:

(a) que estas demandas son formuladas al sistema por alguien que ha sido excluido del mismo —es decir, que hay una dimensión igualitaria implícita en ellas—; (b) que su propia emergencia presupone cierto tipo de exclusión o privación (lo que hemos llamado en este texto «ser deficiente»).

(Laclau, 2005: 158)

Ahora bien, esta salvedad, según el acertado análisis llevado adelante por Pereyra (2007a), entra en contradicción con lo expuesto por el propio Laclau en su artículo “Estructura, historia y lo político”, contenido en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. En dicho ensayo, y respondiendo a la acusación de un supuesto déficit normativo de su teoría, sostiene que no es posible establecer “una distinción estricta entre lo descriptivo y lo normativo que deriva, en última instancia, de la separación kantiana entre Razón pura y práctica” (Laclau, 2003b: 86). Con esta precisión como trasfondo, se comprende que la noción de demanda democrática no puede fundarse en una argumentación estrictamente descriptiva, por lo cual despliega, de modo velado, una suerte de normativismo mínimo. Si, como se expresó con anterioridad, solo se puede experimentar y reconocer una privación como ilegítima, y por tanto desencadenar una relación equivalencial entre demandas frustradas, ello se debe a que una relación de subordinación ha devenido en opresión. Ello implica que la noción misma de demanda, en su doble acepción de *request* y *claim*, solo es posible de emerger en el paradigma propio de la modernidad política:

Al parecer, no hay forma de eludir la inscripción de una demanda en el marco (regulativo, mínimo) del orden democrático: si demandamos algo a un bloque de poder es porque aceptamos el horizonte la democracia; si rechazamos la democracia, lo hacemos siempre desde el propio terreno de la revolución democrática. (Pereyra, 2007a: 9)

Para adensar esta cuestión es necesario retener que según Laclau, la relación entre ética y normatividad es de una inversión radical, ya que no hay ninguna racionalidad subyacente que determine que un contenido óntico normativo específico ocupe el lugar de la universalidad ética de la comunidad. Tal situación será resultado del modo en que se dirime la lucha entre distintos particularismo por nombrar la plenitud ausente de la sociedad. Empero, que no exista una transición lógica entre ambos momentos no debe suponer que toda decisión es igualmente posible. Existen límites no apriorísticos, los cuales “son el conjunto de prácticas sedimentadas que constituyen el marco normativo de una cierta sociedad” (Laclau, 2003b: 89) y que configuran la articulación entre lo óntico y lo ontológico como “un desplazamiento -dentro de las normas sociales existen-

tes- del objeto imposible de la inversión ética (las formas alternativas de nombrarlo)" (Laclau, 2003b: 91). Ahora bien, puesto que "todo orden normativo no es más que la forma sedimentada de un hecho ético inicial" (Laclau, 2003b:89), se comprende que la *posibilidad misma de dicho desplazamiento* (y no ya el mero contenido óntico) está dada por los bordes simbólicos de la articulación entre el liberalismo y la democracia. Es esta ligazón la que, al romper con la pretensión de erigir un fundamento único de la sociedad, permite la existencia de distintos órdenes normativos que pugnen por encarnar su universalidad:

La diferencia entre la democracia antigua y la moderna no es una diferencia de tamaño sino de naturaleza. La diferencia crucial reside en la aceptación del pluralismo, que es constitutivo de la democracia liberal moderna. Por "pluralismo", entiendo el fin de la idea sustantiva de la vida buena, lo que Claude Lefort llama 'la disolución de los marcadores de certidumbre'. Ese reconocimiento del pluralismo implica una profunda transformación del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales. (Mouffe, 2003: 36)

Similar problema se encuentra en la intención de Laclau de encolumnar conjuntamente populismo y democracia por fuera del paradigma liberal. Para lograr tal objetivo se apoya en los postulados que Chantal Mouffe retoma de L. Wittgenstein para adensar su teoría política. Sus aportes permiten desplazar los análisis que conciben la democracia y su lógica de funcionamiento a partir de los mecanismos formales-procedimentales que la regulan, hacia el interrogante por el modo de vida en el cual la subjetividad colectiva emerge. Así, se incorpora la dimensión-afectiva pasional al terreno de la articulación política como elemento constitutivo de los conflictos y antagonismos sociales, cuestionando la primacía de la racionalidad, sea dialógica o individual. De acuerdo con las palabras de la autora belga, "La creación de formas de individualidad democráticas es un asunto de identificación con valores democráticos, y este es un proceso complejo que tiene lugar a través de una multiplicidad de prácticas, discursos y juegos de lenguaje" (Mouffe, 2003: 84). Ahora bien, reconocer que el surgimiento de subjetividades democráticas depende de su suscripción a ciertos valores, antes que alejar y desvincular la tradición democrática del liberalismo, no hace más que resaltar su articulación. Ello se debe a que la propia Mouffe sostiene la importancia de defender y aprehender los principios éticos del liberalismo, pues dicha corriente no aporta solamente la reflexión acerca del correcto accionar de un conjunto de procedimientos formales e institucionales:

Tomar en serio el principio ético del liberalismo es afirmar que los individuos deberían tener la posibilidad de organizarse la vida como lo deseen, de escoger sus propios fines y de realizarlos como mejor les parezca. En otras palabras, es reconocer que el pluralismo es constitutivo de la democracia moderna. En consecuencia, es preciso abandonar la idea de un

consenso perfecto, de una armoniosa voluntad colectiva, y aceptar la preeminencia de conflictos y antagonismos. (Mouffe, 1999: 146)

Así, el principio ético del liberalismo es fundamental para asestar un golpe definitivo al intento de homogeneización del espacio político. La noción de pluralismo es condición de posibilidad para el surgimiento de pujas y antagonismos, es decir, para la construcción de una frontera interna que divida un "nosotros" de un "ellos", pues sin la existencia de diversas fuerzas que traten de imponerse en la lucha hegemónica, no hay ni puede haber articulación política.

En esta misma línea argumentativa vale rescatar advertencia hecha por I. Cheresky (2007: 23), quien señala que la tradición de la democracia liberal también comporta otra vertiente opuesta el liberalismo atomista y potencialmente antipolítico de Constant, la de Tocqueville, que reivindica la libertad política y su ejercicio público. Del mismo modo, el jurista alemán W. Böckenförde destaca que las libertades de opinión, reunión y asociación son "derechos unitarios", es decir "de naturaleza tanto liberal como democrática", pues defienden al individuo de los abusos del poder político a la vez que posibilitan la construcción de un proceso abierto de formación de la opinión y de la voluntad de políticas de abajo hacia arriba: "estos derechos fundamentales no garantizan solo libertades «pre-estatales», sino también y de un modo especial la libertad política" (Böckenförde, 2000:79).

Este trasfondo es aquel que debe ser tenido en cuenta a la hora de leer la homología que establece Laclau entre las lógicas de la equivalencia/populista y la lógica de la diferencia/institucionalismo. Si bien parecería que la construcción de un pueblo es por antonomasia una cuestión anti-institucional (y con ello antiliberal), el propio Laclau sostiene que "nunca habrá una lógica popular dicotómica que disuelva en un ciento por ciento el aparato institucional de la sociedad. Y tampoco habrá un sistema institucional que (...) no dé lugar a antagonismos y a relaciones equivalenciales entre demandas heterogéneas" (Laclau 2005: 58). Esta sentencia demuestra que la lógica institucional, asociada política/históricamente al liberalismo, y discursivamente a la diferencia, no puede ser excluida de su ontología. Es una imposibilidad expresada ya no en clave empírica/óptica, sino en términos lógicos.

Laclau, apoyado en la acepción gramsciana de Estado integral, que trasciende la dicotomía Estado-sociedad civil, entenderá que cualquier proceso de transformación de la relación de fuerzas en el campo sociopolítico no puede verificarse sin una reforma profunda de las instituciones. Atento a estos desplazamientos teóricos, Javier Balsa ha precisado que la dicotomía, dentro de la teoría laclausiana, no es entre pueblo-institución, sino entre pueblo-administración.

Es muy difícil pensar lo institucional (en tanto canalización de las demandas a través de la burocracia estatal) como una lógica diferenciada u opuesta al populismo, ya que de ese modo el populismo quedaría circunscripto a una etapa temporal previa al acceso al poder estatal. En cambio, lo opuesto a la lógica populista es una lógica administrativista. Es decir, el ideal saint-si-

moniano (y popperiano) de la política reducida a la administración del bien común, a la elección de la mejor técnica. (Balsa 2013: 25-26)

Como ha sostenido Aboy Carlés (2016), desde una perspectiva crítica con la sinonimia conceptual que lleva adelante Laclau, el populismo no debe ser visto como opuesto sin más a la corriente liberal, sino pensado en relación a la democracia liberal en tanto plexo particular y específico de sentido. El populismo, con su constante redefinición entre la *plebs* y el *populus*, es decir, entre la representación de la parte y la representación del todo, no suelta amarras respecto de la tradición democrático liberal. El "complejo sistema molecular de negociación no exento de mecanismos represivos selectivos" que constituye la exclusión/inclusión del adversario en el *demos* legítimo, es lo que diferencia al populismo de la mecánica totalitaria, donde se da una "reconversión forzada del *populus* a los límites de la *plebs* emergente" (Aboy Carles, 2016: 22). De esta manera, la regeneración del *demos* legítimo que implica todo populismo, es acompañada a su vez de una construcción de ciudadanía en constante movimiento, es decir, de sujetos de derechos, lo cual implica tanto cuestionar el *statu quo* como suscribir al Estado de derecho y su andamiaje jurídico-institucional. Puesto en palabras de Mouffe "tras el advenimiento de la 'revolución democrática', el viejo principio democrático de que 'el poder debe ser ejercido por el pueblo' vuelve a emerger, pero esta vez en un marco simbólico configurado por el discurso liberal" (Mouffe, 2003: 20).

Hasta aquí se ha intentado rastrear la adscripción de la Teoría de la Hegemonía respecto de la democracia liberal, ya no como elección normativa entre otras existente (como se desprende de su proyecto de una democracia radical y plural), sino exponiendo su ligazón inherente y necesaria. Con tal motivo, se subrayó el *cripto-normativismo* que se despliega a partir del concepto demanda "democrática", para luego señalar, a partir del estudio de la lógica de la diferencia/institucional – lógica de la equivalencia/popular que la democracia liberal, antes que entrar en contradicción, tiene una vinculación topológica con el populismo:

Sin la revolución democrática no ocurre la expansión del nombre del pueblo al horizonte imaginario de toda política. Por consiguiente, la cesura de la revolución democrática es el *sine qua non* histórico para que la lógica del populismo asuma el papel cuasi ontológico de política tout court. Nuevamente vemos cómo las condiciones (cuasi) trascendentales de posibilidad de política (el nivel ontológico) se relacionan, en una forma quiasmótica y reversible, con sus propias condiciones históricas (ónticas). Las condiciones de posibilidad y la posibilidad de condiciones están entrelazadas de manera inseparable. (Marchart, 2006:52)

Dicho esto, es necesario adentrarse en un tercer nivel de análisis que configura otra marca donde se plasma la relación entre la Teoría de la Hegemonía y la democracia liberal. Esta será su propia matriz de articulación política, es decir, la especificidad de su forma ontológica.

La cuestión ya no es tanto, como advierte Zizek (2003a:327), el chantaje liberal al que se encuentra sometida la izquierda democrática; por el contrario, el problema a desentrañar es mucho más radical, ya que no depende de la suscripción de Laclau y Mouffe al ideario democrático-liberal, sino que, al desplazarse desde el campo de lo óntico a lo ontológico, dicho ideario deviene el terreno en el cual se desenvuelve toda práctica hegemónica, sin importar su orientación político-ideológica. La célebre sentencia "la sociedad no existe" expresa que, a partir de la crisis del concepto de totalidad, se torna imposible fijar un sentido último a la infraestructura social. Dicho en clave derridiana (1989: 385), la ausencia de un significado trascendental abre el juego infinito de las diferencias. Empero, sostendrá Laclau que

Un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico (...) lo social no es tan sólo el juego infinito de las diferencias. Es también el intento de limita este juego de las diferencias, de abarcarla dentro de la finitud de un orden. Pero este orden —o estructura— ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social; es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo "social", de hegemonizarlo". (Laclau, 1993:104-5)

La hegemonía, por tanto, tiene un papel ordenador y domesticador del conflicto social. De este modo, Laclau no duda en asimilar el desafío de su empresa teórica con la desarrollada por Hobbes, pues en ambos casos la formación de un sujeto soberano (el Leviatán en uno, el pueblo en otro) es producto de una operación de catacresis, con la distinción que el pensador inglés busca eliminar el conflicto político, mientras que el argentino intenta resguardar su carácter estructurante. Empero, en ambos, se plasma la misma necesidad e intención, a saber: la construcción de un orden social. Como sostiene Rinesi, "la preocupación "hobbesiana" por el examen de las condiciones para que la sociedad pueda existir prima en Laclau por sobre la constatación (digamos: "lacaniana-zizekiana") de la que la sociedad no pueda existir" (Rinesi, 2003: 264). Esta intención última del proyecto teórico laclausiano esconde, a su modo, el mismo problema detectado por Leo Strauss en la obra de Carl Schmitt.

De acuerdo con Strauss, Schmitt se opone al liberalismo porque neutraliza el conflicto político, tornando la sociedad como un conjunto de meros competidores o concurrentes en el mercado (idea central en la reapropiación que harán del *Jurist*, Laclau y Mouffe). Su intento por afirmar lo político se realiza sin ningún tipo de juicio moral, pues busca la determinación de su especificidad en cuanto tal, situación que se desprende de su antropología negativa, es decir, del reconocimiento del estado de peligrosidad del hombre. Anclar la discusión en estos términos conlleva, como se verá a continuación, una "descripción no polémica de lo político" (Strauss, 2008: 148).

Ahora bien, en pos de adensar sus postulados, Schmitt hará suyo el propósito hobbesiano de establecer un orden que limite la "guerra de todos contra todos", propia del estado de naturaleza. La paradoja de este movimiento es que la solución de Hobbes, la implementación de un

Estado absoluto, no es más que la realización del sueño liberal de la armonía y el no conflicto. Por ello, Schmitt, si bien parte del mismo supuesto, establece una postura diversa, es decir, desandar una reacción contra el intento de despolitización del mundo occidental secularizado. Empero, como sostiene Strauss, Schmitt termina reproduciendo un liberalismo de tipo invertido. Según este análisis, la necesidad de establecer un orden constituye el fundamento moral y oculto de su concepto de lo político. Quien afirma lo político como tal se comporta de manera *neutral* frente a todos los reagrupamientos amigo-enemigo, pues debe considerar a todos aquellos que intervengan en dicha puja como contendientes legítimos:

Quien afirma lo político como tal respeta a todos aquellos que quieren luchar; es tan tolerante como los liberales, solo que con la intención opuesta: mientras el liberal respeta y tolera todas las convicciones "honestas" solo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones "serias", es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la guerra. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario. (Strauss, 2008: 165-6)

Lo interesante de retener aquí es que este esquema argumentativo es replicado, punto por punto, por la Teoría de la Hegemonía. Como se ha visto 1) parte de reconocer el carácter ontológico (e ineliminable) del antagonismo y el conflicto social, 2) la lucha hegemónica es la lucha por establecer un orden, independientemente de quien lo encarne. En palabras del propio Laclau: "cuando la gente se enfrenta a una situación de anomia radical, la necesidad de alguna clase de orden se vuelve más importante que el orden óntico que permita superarla" (Laclau, 2005:116) y 3) como bien sostiene Dotti, la ontología discursiva laclausiana asegura que todas las diferencias y particularismos están destinados a entrar en relaciones de antagonismo: "todos los particulares o diferentes son ontológicamente iguales porque cada uno de ellos puede llegar a ser actor hegemónico: la ontología nos garantiza ese destino" y, a la vez, "nos garantiza la ausencia de todo predeterminación del éxito o fracaso que pueden alcanzar sus actores" (Dotti, 2004: 486).

De lo antedicho se percibe que la crítica que Laclau dirige a Ranciere, acerca de la relación inherente entre populismo y emancipación, reproduzca el sentido de la lectura straussiana de Schmitt:

No existe ninguna garantía a priori de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista (desde el punto de vista de la izquierda). Precisamente porque lo que se ha puesto en cuestión no es el contenido óntico de lo que se está contando, sino el principio ontológico de la contabilidad como tal, las formas discursivas que va a adoptar este cuestionamiento van a ser en gran medida indeterminadas. Pienso que Ranciere identifica demasiado la posibilidad de una política

emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los in-contados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Ranciere o yo podríamos defender políticamente. (Laclau: 2005: 306)

Se comprende que más allá de lo que Laclau pueda defender como una opción política deseable, la Teoría de la Hegemonía, consecuentemente con su ontología, debe respetar y tolerar a todas las opciones normativas como necesariamente pasibles de ser hegemónicas; por tanto, como forma de articulación es neutral e indiferente respecto de los contenidos ónticos en puja: "por populismo no entendemos un tipo de movimiento -identificable con una base social especial o con una determinada orientación ideológica-, sino una lógica política" (Laclau, 2005: 150). De allí que la misma lógica, cuyo objetivo definitivo es el establecimiento de *un orden* en torno a un punto nodal, pueda explicar, sin ningún tipo de variación, la construcción de un populismo de derecha o de izquierda, conservador o progresista.

A modo de conclusión

El recorrido hasta aquí desarrollado ha permitido observar el modo en que se articula, por diversos caminos, la Teoría de la Hegemonía con la tradición de la democracia liberal. Dicha exposición permite arribar a la siguiente conclusión: la democracia moderna, en tanto régimen, condición *sine quo non* para la construcción de identidades populares, no es más que el principio político de la democracia liberal. En palabras de Pereyra, se puede afirmar que: "para que la lógica de la hegemonía sea una ontología con sentido, la democracia liberal articula los bordes simbólicos e imaginarios en la que ésta opera" (Pereyra, 2007b:2000).

Si bien Laclau ha intentado señalar que es posible la emergencia de sujetos populares en otro marco que el de la democracia liberal, se debe tener en cuenta que solamente con la demanda de igualdad no es posible realizar ninguna articulación hegemónica, así como tampoco postular desniveles en lo social, pues esta premisa es subsidiaria de la multiplicidad de demandas existentes que la propia estructura necesita procesar: "La equivalencia total nunca existe; toda equivalencia está penetrada por una precariedad constitutiva, derivada de los desniveles de lo social. En tal medida, la precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada / limitada por la lógica de la autonomía" (Laclau y Mouffe, 2010: 230). El pluralismo y la autonomía son elementos centrales que incorpora la tradición liberal. Sin ella, no hay ni puede haber relaciones antagónicas, ya que la dimensión democrática, por si sola, establecería la pura homogeneidad del espacio de representación. Hegemonizar algo significa, precisamente, trabajar con elementos cuyo sentido este flotante, sometido a pujas y diputas entre distintas posiciones de sujeto. Este esquema es que el sostiene y moviliza el vínculo hegemónico; el espacio de representación que

brinda la democracia liberal es aquel que domestica y provee las coordenadas para interpretar la inscripción simbólica que requiere todo antagonismo:

La política democrática no consiste en el momento en el que un pueblo por completo constituido ejerce su gobierno. Es imposible de disociar el momento de gobierno de la lucha misma por la definición del pueblo, por la constitución de su identidad. Sin embargo, una identidad semejante nunca puede constituirse por completo y solo puede existir mediante formas múltiples y contrapuestas de identificaciones. La democracia liberal es precisamente el reconocimiento de esa brecha constitutiva entre el pueblo y sus diferentes identificaciones. (Mouffe, 2011:78)

La cuádruple sinonimia teorizada en el primer apartado hace que la hegemonía, en tanto especificidad de lo político, garantice de antemano su supervivencia como única forma legítima de explicar la formación de identidades políticas. Empero, lo que se debe agregar ahora es que el precio que debe pagar es el de hipostasiar y eternizar el paradigma democrático-liberal.

Los efectos dislocatorios del capitalismo avanzado han permitido un cuestionamiento a las diversas formas establecidas de dominación, creando las condiciones para la emergencia de nuevos y diversos sujetos políticos. Es decir que sus efectos de fragmentación han permitido politizar las relaciones sociales al multiplicar los espacios en los que las nuevas lógicas de la equivalencia disuelven la positividad diferencial de lo social. Ahora bien, si la Teoría de la Hegemonía es una ontología política, que solo en la modernidad logra hacerse efectiva, entonces debe volverse crítica respecto al propio trasfondo histórico-social que lo sustenta:

La política posmoderna definitivamente tiene el gran mérito de que "repolitiza" una serie de ámbitos anteriormente considerados "apolíticos" o "privados"; lo cierto es, sin embargo, que no repolitiza de hecho el capitalismo, ya que la noción y la forma misma de "lo político" dentro del cual opera se funda en la "despolitización" de la economía. (Zizek, 2003b:106)

Al hipostasiar a categorías ontológicas aquellos instrumentos de análisis que han sido posibilitados históricamente, es decir, la lógica de la diferencia y la equivalencia, el entramado categorial laclausiano-mouffeano borra las huellas de su propia contingencia. Tal y como se ha señalado respecto del debate Strauss-Schmitt, la necesidad de fijar un orden, de establecer un antagonismo armónico que refuncionalice y evite la crisis total de la post-estructura discursiva, inscribe en el propio proceso de articulación política, entendida no como un ámbito social específico, sino como el conjunto mismo de decisiones contingentes que fundan lo social, la pervivencia de la ideología de la democracia moderna, es decir, la interrelación entre liberalismo y democracia. En la medida que la hegemonía se torna la forma universal de lo político, absorbe en su interior sus propias condiciones de posibilidad. En definitiva, la "hegemonía se vuelve hegemónica" (Valentine, 2001: 90-91) como resultado de asegurar la reproducción incesante del capitalismo avanzado/desorga-

nizado en tanto fuente generadora de las propias dislocaciones que hacen necesaria la construcción de significantes vacíos.

Bibliografía

Aboy Carlés, G. (2016). Populismo y democracia liberal Una tensa relación. *Identidades*, Dossier 2, Año 6, 05-26. Recuperado de <https://iidentidadess.files.wordpress.com/2016/05/1-aboy-dossier-2-identidades-2016.pdf>.

Arditi, B. (2010). Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual. En Cairo, H. y Franzé, J. (Comps.), *Política y cultura* (pp. 159-193). Madrid: Biblioteca Nueva.

Balsa, J. (2013). Sobre lógicas y discursividades. En Balsa, J. (comp.), *Discurso, política y acumulación en el kirchnerismo* (pp. 15-30). Buenos Aires: UNQ-Centro Cultural de la Cooperación.

Böckenförde, E. (2000). *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid: Trotta.

Cheresky, I., De Riz, L., Laclau, E., Palermo, V. (2007). Reinterrogando la democracia en América Latina. En Hilb, C. y Villavicencio, S. (Comps.), *Argumentos. Revista de crítica social*, no. 8, 1-33. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Argentina/iigg-uba/20120626035859/8_1.pdf.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Dotti, J. (2000). ¿Cómo Mirar el Rostro de la Gorgona? Antagonismo Postestructuralista y Decisionismo. *Deus Mortalis. Cuadernos de Filosofía Política* N°3, 451-516.

Laclau, E. (2003a). Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva. *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*, año 3, n°9, verano, 1-7. Recuperado de: http://www.geocities.com/epai_insti/Catacresisymetafora.doc.

Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE.

Laclau, E. (1996). *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. (2003b). Estructura, historia y lo político. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 185-204). Buenos Aires: FCE.

Laclau, E. (2001). La democracia y el problema del poder. *Actuel Marx*, N°1, 1-11. Recuperado de <http://sociologiaunpsjb.files.wordpress.com/2008/08/09-laclau-democracia.pdf>.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Laclau, E. (2002). *Misticismo, Retórica y Política*. Buenos Aires: FCE.

Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E. (2009). Populismo: ¿qué nos dice el nombre? En Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 51-70). Buenos Aires: FCE.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2010). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una democracia radicalizada*. México D. F.: Siglo XXI.

Lefort, C. (1990). Democracia y advenimiento de un «lugar vacío». En *La invención democrática* (pp. 187-193). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Marchart, O. (2009). *El Pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE.

Marchart, O. (2006). En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político. *Cuadernos del Cendes*, Año 25, Número 62, Mayo-Agosto, 37-58. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40306203>.

Mouffe, Ch. (2011). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo.

Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.

Mouffe, Ch. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

Pereyra, G. (2007a). *La especificidad de lo político y la constitución del pueblo*. Ponencia inédita.

Pereyra, G. (2007b). La razón populista o el exceso liberal de la teoría de la hegemonía. En Aibar Gaete, J. (Coord.), *Vox populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*, (pp. 169-212). México D. F.: FLACSO.

Rinesi, E. (2003). *Política y Tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Strauss, L. (2008). Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt. En Meier, H. (comp.), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes* (pp 133-168). Buenos Aires: Katz.

Valentine, J. (2001). The Hegemony of Hegemony. *History of the Human Sciences*, Vol° 14, N°2, 88-104. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/246420127/The-Hegemony-of-Hegemony>.

Zizek, S. (2003b). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-140). Buenos Aires: FCE.

Zizek, S. (2003a). Mantener en el lugar. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 307-328). Buenos Aires: FCE.

Agustín Mendez: Facultad de Ciencias Sociales, UBA. a_mendez86@hotmail.com Licenciado en Ciencia Política. Orientación en Teoría y Filosofía Política, Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Docente de la materia "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" y del seminario de investigación "Discurso, política y sujeto", ambas dictadas en el ámbito de la carrera de Ciencia política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA (Buenos Aires, Argentina). Investigador en el Proyecto de Investigación "Ideología, psicoanálisis y capitalismo. La Teoría de la Hegemonía entre Lacan y Althusser". Director: Dr. Sebastián C. Barbosa. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Ha publicado diversos artículos y ensayos en revistas tanto nacionales como internacionales, sobre la teoría de la Hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, la deconstrucción derridiana, el pensamiento althusseriano y la Teoría Crítica de Th. W. Adorno y W. Benjamin.

Aportes para la comprensión de las organizaciones populares desde la perspectiva de Bourdieu

María Magdalena Tosoni (UNCuyo)

Resumen: La Teoría de Bourdieu es reconocida por la superación de las tradicionales dicotomías: subjetivo - objetivo y agencia – estructura y teoría- investigación empírica. Sin embargo, en estudios sobre organizaciones populares en la Argentina, el uso de sus categorías ha impedido la comprensión de las relaciones entre sus líderes e integrantes. En este trabajo, señalo que el obstáculo deriva de su empleo y no de la teoría, asimismo, planteo el potencial de las categorías bourdieusianas para interpretar las dinámicas organizacionales. En la primera parte, reviso los usos de la teoría de Bourdieu en las investigaciones sobre los sectores populares, y señalo la necesidad de profundizar en las tramas de relaciones en el interior de las organizaciones. En la segunda parte, preciso las nociones de campo, intercambios simbólicos y estrategias de oficialización, y luego, las empleo para comprender la cooperación, la competencia, los conflictos y los acuerdos en tres organizaciones localizadas en los barrios del sureste del municipio de Godoy Cruz, provincia de Mendoza. Finalmente, reflexiono sobre la utilidad de la Teoría de Bourdieu para entender la recurrencia de ciertas prácticas y explicar las rivalidades, la solidaridad y los compromisos en las organizaciones populares.

Palabras clave: Bourdieu – Organizaciones populares – Reciprocidad

Summary: Bourdieu's theory is cognized by overcoming traditional dichotomies: subjective - objective and agency – structure and theory - empirical research. However, in survey on popular Argentina organizations, the use of the category of habitus has impeded understanding of relations between their leaders and members. In this paper, I point this obstacle derives of their employment and not theory. I affirm the potential of bourdieusian categories to interpret the organizational dynamics. In the first part, I review the utilization of Bourdieu's theory in studies of the popular sectors and I suggest to deep relations frames within organizations. In the second part, precise notions of field, symbolic exchanges and strategies of formalization, and then use them to explain cooperation, competition, conflicts and internal agreements in three organizations located in the southeast suburbs of the municipality of Godoy Cruz province of Mendoza. Finally, I reflect on the usefulness of the theory of Bourdieu to understand the recurrence of certain practices and to explain rivalries, solidarity and mutual obligations in popular organizations.

Key words: Bourdieu - Popular Organizations – Reciprocity

Introducción

“Cuanto más se profundiza el análisis teórico, más cerca se está de los datos de la observación.”

(Bourdieu, 2004: 11)

La Teoría de Bourdieu es reconocida en el ámbito académico por la superación de las tradicionales dicotomías: subjetivo-objetivo, agencia-estructura y teoría-investigación empírica. Sin embargo, en los estudios sobre organizaciones populares en la Argentina, el uso de sus categorías dificulta la comprensión de las relaciones entre sus integrantes. Así, algunos trabajos sobre las prácticas de líderes barriales, atribuyen su origen a la presencia de un “habitus clientelar,” y de esta manera, esencializan, condenan su forma de hacer política y desconocen sus posibilidades. Por mi parte, considero que estos obstáculos surgen de su empleo y no de la teoría. Igualmente, me interesa mostrar su potencial para comprender las dinámicas organizacionales de los sectores populares. En la primera parte, reviso las categorías bourdieusianas utilizadas en los estudios sobre los sectores populares, y luego, señalo la necesidad de indagar las relaciones en el interior de sus organizaciones, debido a que han sido poco analizadas por el enfoque de los movimientos sociales y los estudios etnográficos, perspectivas predominantes sobre la temática en la Argentina. En la segunda parte, preciso las categorías de campo, intercambios simbólicos y estrategias de oficialización para comprender la participación, los conflictos y los acuerdos entre integrantes y dirigentes, y después, presento los resultados de mi investigación sobre un centro de Jubilados, una

biblioteca popular y una radio comunitaria localizados en los barrios del sureste del municipio de Godoy Cruz, provincia de Mendoza. Finalmente, reflexiono sobre la pertinencia de la Teoría Social de Bourdieu para entender la recurrencia de prácticas de reciprocidad en las organizaciones y explicar las rivalidades, la solidaridad y los compromisos de quienes ocupan una posición subordinada en el espacio social.

1. Los usos de Bourdieu y el estudio de las organizaciones populares

1.1. Los usos de las categorías bourdieusianas

En la Argentina, durante la década de 1970, la recepción de los textos de Bourdieu estuvo ligada al campo de la literatura, a la reflexión epistemológica y a los estudios culturales. A partir de la década de 1980, sus textos fueron utilizados en el dictado de cursos de Sociología de la Educación. En la década de 1990 se difundió su pensamiento, su producción académica y su postura política contra el neoliberalismo por los medios de comunicación masivos (Rodríguez, 2007). En la actualidad, se cuestiona la repetición canónica de sus categorías (Sorá, 2009). Asimismo, se señalan dos usos de la teoría de Bourdieu, uno ligado a la difusión de su pensamiento político y otro vinculado a la práctica de su estilo de investigación, ambos alentados por él (Baranger, 2010).

En relación a la investigación, las categorías de Bourdieu han sido empleadas con frecuencia para abordar los sectores populares. Campo fue aprovechado para entender las políticas sociales y la intervención de sus beneficiarios (Pantaleón, 2005), capital simbólico y habitus sirvieron para explicar la configuración de las hinchadas de fútbol (Garriga Zucal, 2007), capital cultural y habitus fueron aplicados para comprender prácticas educativas formales, no formales y alternativas (Pavcovich, 2009), capital simbólico y capital moral fueron empleados para interpretar los usos del dinero y el crédito (Wilkis, 2012), entre otros.

Sin duda, la categoría de habitus ha sido la más difundida en los estudios sobre las organizaciones populares a partir de los trabajos de Auyero (1997, 2001). En sus investigaciones sobre las prácticas políticas clientelares, Auyero observó la existencia de redes de resolución de problemas lideradas por mujeres, quienes mediaban, de manera legítima, los recursos estatales en los barrios del conurbano bonaerense. Estas líderes interpretaban sus actividades desde el amor a los pobres, y sin proponérselo, obraban formas de actuar ligadas históricamente a la figura de Eva Perón. Lamentablemente, el planteo de Auyero sobre las estructuras estructurantes presentes en las prácticas de las mujeres peronistas derivó en interpretaciones esencialistas. Así, Torres (2002) consideró el "habitus clientelar" como una característica de propia de los líderes y referentes populares. Para Vommaro y Quirós (2011) el concepto de "habitus clientelar" ha sido un obstáculo a la hora de entender la complejidad de las relaciones en el interior de las organizaciones populares.

Si bien, coincido con esta apreciación, considero que el problema procede de su uso y no de su contenido teórico.

Por su parte, Gutiérrez (2004) aplicó la teoría bourdieusiana para entender las estrategias de reproducción de los sectores populares y explicar sus cambios. Gutiérrez planteó que las organizaciones barriales surgen a partir de la conformación de redes de reciprocidad locales entre las familias. Asimismo, propuso estudiarlas como "cuerpo" y como "campo" (Gutiérrez, 2004: 39). Como "cuerpo", es decir, como agente colectivo, se vinculan a través de redes de reciprocidad indirecta especializada con grupos militantes, ONGs y funcionarios públicos para acceder a recursos materiales y simbólicos. En el interior de las mismas, sus integrantes disputan el monopolio del capital colectivo y conforman un campo de lucha, en el cual establecen relaciones de oposición y jerarquía. El uso de las categorías de campo, capitales (económico, cultural, social y simbólico) y estrategias, le permitieron explicar, de manera relacional, los cambios en el interior de las organizaciones y en los vínculos entre éstas, los partidos políticos, los organismos estatales y las fundaciones privadas.

Siguiendo la propuesta de Gutiérrez, considero que la productividad de la teoría bourdieusiana resulta del uso articulado de sus categorías en la práctica de investigación. Por lo cual, en este trabajo, empleo las nociones de campo, intercambios simbólicos y estrategias de oficialización para comprender las dinámicas organizacionales de los sectores populares: las disputas y acuerdos entre sus integrantes, las divisiones internas y el papel de líderes. Estos aspectos, en general, han sido descuidados por los trabajos sobre organizaciones populares, como veremos a continuación.

1.2. Los estudios sobre las organizaciones populares

Si bien, las categorías de Bourdieu han sido utilizadas en investigaciones sobre organizaciones populares en la Argentina, otras perspectivas teóricas han predominado su estudio: el enfoque de los movimientos sociales y los estudios etnográficos.

Desde el enfoque de los movimientos sociales, Svampa y Pereyra (2009) celebraron la capacidad transformadora de las organizaciones piqueteras durante la crisis política del 2001, y destacaron su autonomía, el trabajo de base territorial, la dinámica asamblearia y la práctica de la democracia directa. Al finalizar la década de 2000, Svampa (2011) constató, con cierta decepción, su fragmentación y cooptación por parte del Estado, el pragmatismo y la combinación de militancia con empleo público. En el estudio de las acciones colectivas, Scribano (2010) señaló la importancia de las prácticas intersticiales, tales como el disfrute, la confianza y el gasto festivo, y planteó su potencialidad para frenar la moral capitalista y construir otras sensibilidades. Estos trabajos, si bien analizaron los procesos de las organizaciones, los interpretaron desde modelos generales de cambio social o hicieron hincapié en las experiencias de subjetivación.

Desde estudios etnográficos, Cross (2010) mostró el placer de participar experimentado por los integrantes de las organizaciones. Quirós (2011) observó las prácticas de acompañar, pedir y reclamar, la construcción de derechos a través del trabajo y las motivaciones de militantes y piqueteros. Manzano (2013) reconstruyó los procesos de conformación de las demandas en barrios populares y la producción de respuestas por parte del Estado, y profundizó en las tramas de relación entre líderes, funcionarios y políticos en la ejecución de programas sociales. Ferraudi Curto (2006; 2014) describió la "lógica de la sociabilidad local" y los entramados de relaciones familiares, barriales y políticas en la conformación de cooperativas de trabajo. Forni, Castronuovo y Nardone (2013) consideraron que las organizaciones son el resultado un proceso barrial y mostraron sus vínculos con los distintos niveles de gobierno. Estos estudios, por lo general, subrayaron las prácticas de los integrantes y explicaron las representaciones de los líderes e integrantes. Si bien, destacaron la capacidad de agencia e interpretaron las tramas de significados, describieron los conflictos internos como resultado de rivalidades personales.

En síntesis, los conflictos y los acuerdos en el interior de las organizaciones no han sido abordados en profundidad, debido a que, los estudios sobre movimientos sociales han atendido a los procesos de transformación social, y los estudios etnográficos han destacado la dimensión subjetiva de la participación de los sectores populares. Por lo cual, resulta relevante indagar la dinámica organizacional desde la perspectiva de Bourdieu para comprender cómo se traman las relaciones entre los integrantes y los líderes populares.

Los apartados que siguen tienen por objeto interpretar las formas de colaborar, las disputas y los compromisos en las organizaciones populares, desde las categorías de campo, intercambios simbólicos, estrategias de oficialización de Bourdieu. Están basados en el análisis de las experiencias de una radio comunitaria, una biblioteca popular y un centro de jubilados localizados en los barrios de sureste del municipio de Godoy Cruz, provincia de Mendoza, y forman parte de los resultados de mi tesis de Doctorado en Ciencias Sociales (Tosoni, 2014).

2. La dinámica organizacional de los sectores populares desde la perspectiva de Bourdieu

En la literatura latinoamericana sobre sectores populares, las relaciones en el interior de sus organizaciones han sido definidas como redes de reciprocidad simétricas o asimétricas (Lomnitz, 1994). Asimismo, en la Argentina, la reciprocidad es considerada un elemento recurrente en las culturas populares (Míguez y Semán, 2006). Desde la perspectiva de Bourdieu, las relaciones de reciprocidad pueden interpretarse como intercambios simbólicos. Éstos están presentes en los campos caracterizados por "el interés en el desinterés": la familia, el arte, la religión, y en general, en todos los ámbitos donde se niega la motivación de intereses económicos (Bourdieu, 1997: 139 y sgtes). Los intercambios simbólicos, también denominados obsequio y contraobsequio, consisten

en el mantenimiento de prácticas en torno una secuencia: dar, recibir y devolver recursos, ayuda, lealtad, obediencia y respeto entre los participantes.

Siguiendo esta línea, Gutiérrez (2004) propone entender las redes de reciprocidad presentes en las organizaciones "como campo, en la medida en que allí se ponen en juego distintos tipos de "capitales sociales" distribuidos desigualmente entre quienes participan de esas redes, lo cual plantea la cuestión del intercambio desigual y de las relaciones de dominación-dependencia en su seno" (Gutiérrez, 2004: 39). Por su parte, Reygadas (2008) considera que los intercambios de dones presentan dos dimensiones: la reciprocidad y la igualación, por un lado, y la competencia y la jerarquía, por otro. Además, reconoce que entre ambos aspectos existe una relación dialéctica.

En síntesis, la noción de intercambios simbólicos, de obsequios o de dones permite profundizar en la complejidad de las relaciones en el interior de las organizaciones sociales, ya que refiere a la circulación de recursos, a la ayuda mutua, a los compromisos y a lealtades entre sus integrantes. Además, habilita la observación de prácticas tanto de colaboración y generosidad como de búsqueda de prestigio y acumulación de capital simbólico, y advierte sobre la competencia por la representación del colectivo. Por lo cual, desde la esta categoría es posible indagar:

¿Cómo se configuran las relaciones dentro de las organizaciones populares? ¿Cómo son los procesos de cooperación? ¿Cuáles son las disputas? ¿Cómo surgen los conflictos internos y cómo se logran los acuerdos? ¿Cómo es la relación entre los líderes y los integrantes? ¿Cuáles son las estrategias de los dirigentes para comprometer al resto del grupo? ¿Cómo interpretan sus obligaciones mutuas?

A continuación, presento los resultados de mi investigación a fin de ofrecer respuestas, siempre provisionarias, a los interrogantes planteados.

2.1. La cooperación entre los integrantes de las organizaciones populares

Realicé mi trabajo de campo en el Centro de Jubilados, en la Radio Comunitaria y en la Biblioteca Popular del Barrio La Gloria, cuyos miembros provenían de éste y de los barrios aledaños de la zona sureste del municipio de Godoy Cruz,¹ provincia de Mendoza. Los integrantes de estas or-

[1] En los barrios La Gloria, Paulo VI, Huarpes II y II, Tres Estrellas y P.J.Contreras habitan unas 18.000 personas. Éstos fueron construidos por el Instituto Provincial de la Vivienda durante las décadas de 1970, 1980, 1990 y 2000 para familias "de recursos insuficientes" y erradicación de villa inestables. Al seleccionar las organizaciones tuve en cuenta: que sus miembros y dirigentes vivieran en la zona, su antigüedad y su participación en la ejecución de programas sociales. Las organizaciones estudiadas estaban constituidas como asociaciones civiles sin fines de lucro y obtenían recursos a través de eventos, de aportes de sus socios y recibían diferentes subsidios estatales por su participación en programas sociales. Mientras realicé el trabajo de campo el Centro de Jubilados participaba del Programa Prevención y Promoción Sociocomunitaria de PAMI, Presidencia de la Nación. La Biblioteca Popular participaba del Programa de Microcrédito Banco

organizaciones presentaban diferencias económicas y culturales, y en el marco de estas asimetrías, tenían lugar procesos de cooperación e igualación. Las actividades compartidas (bingos, rifas, obras de teatro, salidas, talleres) daban lugar al intercambio de experiencias, saberes y recursos, que atenuaban sus diferencias de capital cultural y económico.

En el Centro de Jubilados no había desigualdades económicas marcadas, ya que la mayoría de sus socios percibía el haber jubilatorio mínimo, pero existían diferencias escolares y culturales, por ejemplo, algunos jubilados no sabían leer. Además, las prácticas burocráticas, para acceder a subsidios del PAMI² o del municipio, reforzaban las jerarquías culturales en el interior de la comisión directiva, ya que algunos integrantes sabían redactar notas y realizar trámites bancarios, y otros desconocían estos procedimientos. Sin embargo, en las reuniones y en los talleres destinados a sus socios tenían lugar procesos de igualación:

Hemos tenido en el grupo una persona, que es digna de destacar. Es una señora grande, que no sabía leer, ni escribir. Que cuando nos lo dijo, no lo podíamos creer. Ella contaba que apoyaba su dedo para firmar. Y bueno, empezamos así, un poco que aprendiera las vocales. Le dimos el abecedario. Y así, fue acompañada por otra señora, que es vecina de ella. Nosotros hacíamos nuestra tarea aquí, poníamos nuestro granito de arena. Y esta vecina y compañera se encargaba de hacerlo desde la casa. Y bueno, en poquito tiempo, un año, ella ya lee bastante. Entonces para nosotros, porque todas hemos puesto algo, es un orgullo. (Adela, 70 años, es Abuela narradora y responsable del Taller de Estimulación de la Memoria y Lectura, vive en Villa Marini, Godoy Cruz).

La responsable del taller comenta cómo la jubilada, que no sabía leer, aprendió ayudada por sus compañeras. Así, en la organización tuvo lugar un intercambio de saberes que permitió mejorar la situación de una de sus integrantes.

La Biblioteca Popular ingresó al Programa Banco Popular de la Buena Fe en el año 2008, y conformó ocho grupos de mujeres, quienes recibieron un microcrédito para sus emprendimientos. La mayoría de ellas era ama de casa, algunas habían tenido pequeños comercios y otras eran empleadas domésticas. Una de las integrantes me comentó su experiencia:

Popular de la Buena Fe (BPBF) y recibía el subsidio de la CONABIP (Comisión Nacional de Bibliotecas Populares) Secretaría de cultura de la Nación. La Radio Comunitaria había recibido computadoras del municipio de Godoy Cruz a través del Programa Fondos Concursables. El trabajo de campo consistió en visitas a las organizaciones, observación participante en actividades y entrevistas grupales a socios e integrantes de sus comisiones directivas durante los años 2009, 2010, 2011 y 2012.

[2] PAMI es la sigla por la que se conoce al Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionados, este organismo cumple las funciones de obra social, depende actualmente del Poder Ejecutivo Nacional.

Yo con los del Banquito aprendí muchísimo, a ser buenas compañeras, a ayudarnos unas con otras, hacemos bingos, rifas, de todo. Sobre todo mis compañeras, hace tiempo que estamos juntas, es muy lindo lo que han hecho, es muy lindo. Toda la gente debería conocerlo para ayudar al barrio. Todo lo que hacemos es muy positivo (Ana, tiene 54 años, es comerciante, vive en el Barrio La Gloria, es prestataria en la Biblioteca Popular).

Las prácticas de ayuda mutua, el apoyo en los momentos difíciles y la organización de eventos facilitaban la circulación de recursos entre mujeres con experiencias laborales diferentes y las integraba a la organización.

En la Radio Comunitaria había desigualdades entre sus miembros, en cuanto a capitales culturales y económicos, debido a la participación de sectores medios. El presidente, el vice y los conductores de algunos programas completaron la universidad, y eran docentes, empleados públicos o privados, mientras, el resto de los integrantes no había terminado la secundaria o había completado el nivel primario y trabajaban como albañiles, empleadas domésticas o estaban desempleados. En el marco de estas asimetrías económicas y culturales tenían lugar procesos de cooperación:

Ayer fui a la presentación de la Obra de teatro "Una historia escrita en el aire" en el auditorio de Radio Nacional. En ella participaban los conductores de los distintos programas: Sebastián, Leonardo, Lionel, Andrea, Cristóbal, Lucas, Marcia, Inés y Clarisa. Domingo dirigía y actuaba, Claudio era el responsable de la música y Miguel estaba en el sonido y en las luces. Me llamó la atención cómo se lucían todos, y cómo Lionel, que nunca hablaba en las reuniones, desempeñaba con seguridad su papel. Venían ensayando todos los martes desde hacía unos cuatro meses. Estaban todos muy contentos, se sacaban fotos con el grupo. Después del teatro, la madre de Cristóbal había preparado unas empanadas y los esperaba a todos para brindar en su casa. José, el vicepresidente y Domingo llevaron algunos de los chicos en sus autos hasta el lugar de festejo, el resto habían conseguido una traffic, que los fue a buscar para dejarlos en el barrio (Nota de campo 15 de setiembre de 2012).

En la Radio Comunitaria, los ensayos y la presentación de la obra de teatro permitieron que sus integrantes intercambiaran saberes, música, sonido, traslados, etc. Todos podían participar y destacarse en el escenario, Lionel, que era cartonero, actuaba al igual que Domingo, que es artista de profesión. La madre de uno de los integrantes cocinaba para todos, los propietarios de autos llevaban a quienes no disponían de movilidad, mientras otros compartían los gastos de transporte. En el marco de una actividad artística circulaban recursos, ayuda, y todos colaboraban.

El Taller de Memoria del Centro de Jubilados, las reuniones del grupo de prestatarias de la Biblioteca popular y la obra de teatro de la Radio Comunitaria, daban lugar a un “espiral de intercambios.”³ Estas actividades favorecían la circulación de recursos: los integrantes daban, recibían y devolvían saberes, ayuda y servicios. De modo que, dinámicas de cooperación y reconocimiento mutuo tenían lugar en las organizaciones estudiadas.

2.2. Las rivalidades en el interior de las organizaciones populares

Las rivalidades han sido reconocidas como la dimensión más relevante de los intercambios de dones.⁴ En las organizaciones estudiadas sus integrantes competían por el reconocimiento de saberes, habilidades, esfuerzos y también por el uso del capital colectivo.

En la Radio Comunitaria, los conductores de los programas rivalizaban por quién recibía más mensajitos por teléfono, por quién organizaba festivales más concurridos, por quién conocía más artistas importantes, etc. En el Centro de Jubilados, sus integrantes se enfrentaban por quién ayudaba más a los abuelos, por quién tenía más conocimientos administrativos, por quién realizaba mejor las tareas burocráticas, por quién representaba a la organización ante el municipio, etc.

Durante mi trabajo de campo, tuve oportunidad de participar del Bingo que realizó el Centro de Jubilados en diciembre de 2010, allí, la disputa fue en torno a quién conocía mejor las reglas del juego:

Empezó el Bingo, lo conducían dos socias: Odilia extraía las bolillas y Beatriz escribía los números en el pizarrón. Todo iba bien hasta que tres personas cantaron “terna” a la vez. Beatriz entregó premios a dos de los ganadores, pero antes que diera el tercero, intervino Emilce (la tesorera) y dijo que se iban a entregar números y quien tuviera el más alto recibiría el único premio de la terna. El señor que aún no había recibido su premio, se quejó. Después, Emilce siguió conduciendo y entregando los premios. Pero la nuera de Odilia se levantó de la mesa y comenzó a dirigir. Explicó que

[3] “Si el don se inscribe al interior de un colectivo que funciona en torno a la mutualización de los recursos, se convierte en un elemento entre otros de una espiral de intercambios del que nadie puede decir donde comenzó” (Dufy y Weber, 2009: 46)

[4] El *Potlacht*, el intercambio en el cual se destruían objetos, representaba una rivalidad exasperada y la competición estaba asociada a validar la transmisión de un título adquirido o conquistar uno nuevo (Godelier, 1998). Bruno Karsenti subrayó la búsqueda de prestigio como móvil de los intercambios (Karsenti, 2008).

no estaban jugando bien, y remarcó que se debía mostrar el premio antes de cada sorteo...Había un mal humor reinante, las mujeres se quejaban y los hombres también, la nuera de Odilia intervenía y ponía orden. Al otro día, Susana me dijo que habían terminados todos peleados, que algunos, como ella, no se habían llevado regalo y otros había recibido hasta cinco premios. Le pregunté cuánto dinero habían recaudado y me contestó que no sabía (Nota de campo 19 de diciembre de 2010).

En la situación relatada, la tesorera, quien se sentía la autoridad en el Bingo, observó como una amenaza la opinión del familiar de una de las jubiladas, debido a que la interpretó como un cuestionamiento a su cargo en la comisión directiva. Para los integrantes del Centro de Jubilados, el evento, impregnado de rivalidades, había fracasado porque se habían beneficiado solo algunos, además poco les importaba la recaudación. Así pues, la competencia estaba presente en esta organización, debido a que las jerarquías entre los integrantes eran difusas.

En las reuniones de la Radio Comunitaria, sus asistentes competían por quién conseguía más ayuda, por quién tenía más "contactos", por quién atraía más personas:⁵

Guillermo planteó la necesidad de tener una cuenta en el Facebook y una página de Internet de la Radio. Lucas coincidió en la necesidad, comentó la importancia de la transmisión por la web y dijo que lo habían invitado a una radio de España por Internet. Por su parte, Cristóbal comentó que su primo tenía una radio en Internet, y que también lo había invitado a participar (Nota de campo 22 de diciembre de 2011).

En las organizaciones estudiadas, sus integrantes rivalizaban en las actividades o en las reuniones. En algunas situaciones, disputaban las jerarquías y el prestigio, en otras peleaban por marcar diferencias y asimetrías simbólicas, de esta manera la competencia formaba parte de la dinámica organizacional.

2.3. Los intercambios simbólicos como estrategia

[5] Aún en los intercambios de dones, en los cuales se privilegia la cooperación, se compite. Así se obtiene prestigio ganando amigos o capital social. Para tener éxito en estos intercambios, es preciso ser solicitado: "hay que saber convencer, seducir, esperar, hacer esperar, agradecer, y todo ello va acompañado de regalos suplementarios que se añaden al don de los vaygu'a principalmente arrojado al sistema de intercambios" (Godelier, 1998: 122).

Si bien, las prácticas en el interior de las organizaciones, interpretadas como intercambios simbólicos, se caracterizan por orientarse en torno al ciclo de dar, recibir y devolver, debemos evitar el error objetivista de creer que los individuos obedecen la regla de la reciprocidad (Bourdieu, 1988). Desde la perspectiva bourdieusiana, los agentes disponen cumplir o no la regla, condicionados por el estado del campo y los habitus incorporados. Por lo cual, las relaciones de los integrantes y dirigentes deben comprenderse como estrategias, es decir, debemos reconocer que el respeto a la secuencia de dar, recibir y devolver depende de la configuración de jerarquías y oposiciones en el interior del grupo, y de sus experiencias, individuales y colectivas.

En las organizaciones estudiadas, algunos integrantes cumplían la regla de dar, recibir y devolver, pero otros no. En la Radio Comunitaria, los miembros de la comisión directiva ofrecían trabajo y recursos materiales, mientras algunos conductores de programas no aportan nada. Los dirigentes del Centro de Jubilados entregaban su tiempo para ayudar a los abuelos, pero se sentían defraudados por los socios, que sólo retiraban mensualmente los bolsones de alimentos.

En la Biblioteca, las prestatarias del Banco Popular confiaban en sus compañeras pero se sentían engañadas porque algunas no rendían el dinero. Para ellas, lo más importante era asistir a las reuniones, ya que allí podían organizar actividades colectivas para recaudar fondos y cancelar el microcrédito. Sin embargo, no todas las señoras, que habían recibido un préstamo, concurrían:

Dora me dijo que, en su grupo, sólo dos mujeres asistían regularmente, y que estaban haciendo rifas y bingos para cancelar las deudas. Se lamentó porque muchas ya no venían a las reuniones, y me dijo que la comisión de la Biblioteca mandó notificaciones a quienes no habían devuelto los créditos, diciendo que debían regularizar su situación en la sede de la organización. Igual no apareció ninguna (Nota de campo 5 de agosto de 2010).

Las inasistencias a los encuentros semanales eran interpretadas como ingratitud a la confianza otorgada por el grupo de prestatarias. Por eso, desde la organización se exigió la devolución del crédito a quienes ya no participaban de las reuniones.

En pocas palabras, en el interior de las organizaciones, los intercambios de ayudas y lealtades, no siempre eran correspondidos, generando malestar y desilusión de los líderes e integrantes. La posibilidad de incumplimiento introduce la incertidumbre en las dinámicas organizacionales, ya que la secuencia de dar, recibir y devolver puede ser interrumpida (Bourdieu, 2007: 160). Por lo cual, en el siguiente apartado, abordo la inestabilidad de las obligaciones entre los integrantes de las organizaciones populares.

2.4. Obligaciones ambiguas: incertidumbre y tiempo

En el marco de los intercambios simbólicos, la entrega de recursos o ayudas contiene el riesgo del incumplimiento de la devolución, y la incertidumbre se prolonga, mientras se aguarda el contraobsequio. Esto se debe a que "el tiempo es el elemento necesario para poder llevar a cabo una contraprestación" (Mauss, 1971: 203). No hay intercambio simbólico sin lapso, el tiempo que media entre el obsequio y el contraobsequio es inherente a la secuencia, es decir, "abolir el intervalo es abolir la estrategia" (Bourdieu, 2007b: 169). En la dinámica de estos intercambios, el receptor adelanta o retrasa el momento del contraobsequio, mientras el donante aguarda o pide la devolución, mostrando desinterés. En consecuencia, la prolongación del lapso transforma obligaciones mutuas y expectativas de devolución en hechos gratuitos, y la reducción del mismo convierte a estas prácticas en un trueque o un arreglo eventual.

En el caso de la Radio Comunitaria, los miembros de la comisión alargaban el plazo para la devolución, reafirmando su desinterés en la contraprestación. Así, lo expresaba uno de sus dirigentes:

Todos llegan y hacen el programa, pero nadie sabe quién limpia; cuando se rompe algún aparato, quién lo arregla; cuando se corta la transmisión, quién va. Algunas personas vamos cuándo se rompen los equipos de la Radio y los reemplazarlos, vamos conectamos y reiniciamos la transmisión, pero, después, no volvemos y decimos ya lo arreglé. Todo se hace porque tenemos ganas de hacerlo y porque queremos que la Radio crezca como ha venido creciendo estos años, pero nadie se pregunta, nadie tiene esa cosa de decir, voy a hacer algo por la radio. Yo creo que el problema es que todavía no entienden lo que es trabajar en una radio comunitaria (Cristóbal, tiene 35 años, es empleado público, es el secretario de la comisión directiva y conduce el programa de cumbia, vive en el Barrio La Gloria).

Si bien, los miembros de la comisión directiva trabajaban en el mantenimiento de la radio, y no exigían a los integrantes un compromiso inmediato, esperaban ser correspondidos e interpretaban el retraso de sus compañeros como una debilidad de la organización.

En las relaciones basadas en intercambios simbólicos, el donante experimenta la inseguridad durante el tiempo que transcurre entre el obsequio y el contraobsequio, y no puede consolidar el vínculo exigiendo el momento de la contraprestación, porque de esta forma desaparece la gratuidad declarada. Es decir, la efectividad de los intercambios simbólicos depende del tiempo de la espera, que a su vez contiene los riesgos del atraso y el miedo a la falta de devolución. En este sentido:

Los intercambios más ordinarios, incluso los más rutinarios en apariencia, de la existencia ordinaria, como los "regalitos que traban amistad", suponen una improvisación, y por lo tanto una permanente incertidumbre,

que, como se dice, constituyen todo su encanto, y por lo tanto, toda su eficacia social (Bourdieu 2007: 158).

En pocas palabras, el aplazamiento del contraobsequio o su incumplimiento son los peligros propios de los intercambios simbólicos. Por eso, en las organizaciones estudiadas, es necesario abordar cómo los dirigentes lograban el compromiso de los integrantes, ya que no podían proponer el momento de la contraprestación, ni sancionar explícitamente la falta de respuesta, pues echaban por tierra la gratitud declarada. A fin de reconocer las prácticas de los líderes para establecer obligaciones mutuas, a continuación, profundizaré en la dimensión colectiva de los intercambios simbólicos.

2.5. Las estrategias de oficialización y la construcción del colectivo

En los intercambios de dones, no sólo participan quienes dan, reciben y devuelven, las transacciones se realizan frente a terceras personas que observan lo que ocurre (Abduca, 2007). Así, el grupo es el encargado de reforzar el interés en cumplir con el ciclo de dar, recibir y devolver. Bourdieu denomina estrategias de oficialización a las prácticas de construcción del colectivo, garante del cumplimiento de las obligaciones mutuas:

La oficialización es el proceso por el cual el grupo se enseña, y enmascara su propia verdad ligándose por medio de una profesión pública, que legitima e impone lo que anuncia, definiendo tácitamente los límites de lo pensable y lo impensable y contribuyendo así el mantenimiento del orden social del que obtiene su poder" (Bourdieu 2007a: 173).

En las organizaciones estudiadas, el trabajo "político"⁶ de los dirigentes consistía en conformar el grupo y suscitar el interés en obedecer la regla de los intercambios simbólicos, su función era transmutar intereses individuales en intereses colectivos públicamente confesables. Entonces, ¿cuáles eran sus estrategias de oficialización?

Las reuniones semanales, los festejos y la participación en actividades eran las maneras de crear un grupo que observara los intercambios y condicionara su cumplimiento. El Centro de Jubilados realizaba semanalmente reuniones de socios, de comisión directiva y talleres de capacitación. En estos encuentros, sus dirigentes insistían en los compromisos contraídos, enunciaban la importancia de trabajar para los abuelos, y remarcaban la diferencia entre los jubilados recepto-

[6] Recupero aquí la noción de trabajo político, entre comillas, de Soprano (2007), quien analiza la dimensión política del *intercambio de dones*, y destaca la eficacia social de las obligaciones recíprocas y los compromisos personalizados en los diferentes ámbitos sociales.

res del bolsón y quienes participan activamente en la organización. Asimismo, leían los acuerdos escritos en el libro de actas para recordar las obligaciones asumidas y la necesidad de cumplirlas.

En la Radio Comunitaria, se realizaban asambleas mensuales con todos los programas, reuniones de los equipos de trabajo y de comisión, en las cuales se establecían tareas individuales y jornadas de trabajo colectivas para acondicionar la casa y el estudio. En estos encuentros, el vicepresidente afirmaba el valor de lo comunitario y los objetivos del colectivo, por su parte, el tesorero argumentaba que “la radio que no era un juego, sino que era un medio de comunicación en serio”. La obra de teatro comunitario “Una historia escrita en el aire,” la cual se refería a los sueños de los fundadores, postulaba la importancia de los objetivos comunes por encima de los intereses personales.

En el grupo de prestatarias de la Biblioteca, la realización de las actividades compartidas tales como las reuniones semanales, los viajes, la participación en actividades artísticas y los carnavales contribuían a conformar ese colectivo. En las labores comunes, los dirigentes enunciaban la importancia de la solidaridad de género y del compromiso con la transformación del barrio.

En las organizaciones, las expectativas individuales giraban en torno la búsqueda de reconocimiento, protección frente a los imprevistos, contención afectiva, aumento de los ingresos familiares, acceso a beneficios como paseos, viajes, fiestas, etc. La realización de actividades compartidas era la forma de transformar esos intereses personales en objetivos colectivos legítimos. La Radio se proponía generar un espacio de comunicación popular. La Biblioteca promovía actividades artísticas y el cambio cultural del barrio. En el Centro de Jubilados el objetivo común era colaborar con los abuelos. En los encuentros y prácticas comunes se enunciaba la ayuda mutua, se insistía en lo comunitario y se promovía la solidaridad como maneras de afirmar la importancia de cumplir el ciclo de los intercambios simbólicos.

¿Cuál era el efecto de las estrategias para condicionar a cumplir la regla de dar, recibir y devolver recursos, ayudas y lealtades entre los integrantes de las organizaciones?

Desde la perspectiva de Bourdieu, los discursos sobre las prácticas tienen consecuencias reales, es decir, pueden modificarlas. En este sentido, las estrategias para suscitar el interés en cumplir el ciclo de los intercambios simbólicos pueden consolidar los compromisos. En las organizaciones estudiadas, las afirmaciones de los dirigentes sobre las obligaciones comunes influían en las prácticas de los integrantes.

En el caso de la Radio Comunitaria, los discursos de sus dirigentes tenían “efectos reales.” En las asambleas mensuales, ellos insistían en: la obligación de participar, el deber de pagar la cuota de la electricidad y la importancia de plantear las sugerencias o urgencias en la reunión de comisión de los martes. Estas afirmaciones reorientaban las prácticas de sus integrantes:

Clara, integrante de la comisión, me comentó que María José se molestó porque el vicepresidente y el tesorero le cuestionaron su apropiación del contacto con Manu Chao. Además, me

contó que María José había buscado el apoyo de algunos integrantes por su cuenta: había hablado con Pamela y también con el compadre Hilario. Él le había dicho que charlara con la comisión, que fuera los días martes a la reunión y planteara su enojo. Clara estaba sorprendida porque el compadre Hilario, que no pagaba la cuotas de la electricidad y busca sacar ventajitas, había valorado el trabajo de los dirigentes (Nota de campo, 6 de noviembre de 2011).

En la situación observada, el integrante conocido por no respetar lo acordado en las reuniones, sugería a otro seguir lo pautado por la comisión y de esta manera reconocía su autoridad. Asimismo, en relación a la valoración del trabajo de los dirigentes y al cumplimiento las obligaciones mutuas el conductor del programa de Rock comentaba su experiencia:

Yo noto que la Radio, hoy por hoy, está manejada de otra manera, siempre fue comunitaria, pero ahora se nota más. Cuando volví a la Radio noté eso que era más comunitaria, que antes era manejada por dos o tres personas, ahora la manejamos todos. Yo considero que todos tenemos la posibilidad de manejar la radio, de decir, queremos hacer tal cosa. Y todos nos vamos desempeñando en los distintos ámbitos para que esto vaya creciendo, y vaya saliendo adelante, que me parece lo importante (Lucas, tiene 34 años, es el conductor programa de Rock, trabaja por su cuenta para eventos y recitales, vive en el Barrio La Gloria).

En la entrevista, el conductor apreciaba las actitudes de los líderes y expresa su sentido de pertenencia a la organización como consecuencia del trabajo compartido. De esta forma, la construcción del colectivo lograba efectivizarse.

En las situaciones relatadas, los discursos de los dirigentes sobre la importancia de los intereses comunes tenían efecto en las prácticas de los integrantes, ya que éstos reconocían su trabajo, y se comprometían con el colectivo. Así pues, la participación era el resultado de estrategias orientadas a establecer lo deseable para la organización y suscitar el interés por obedecer los acuerdos. En el interior de las organizaciones, si bien existían rivalidades, el "círculo virtuoso de los intercambios," y sus consecuencias, la solidaridad, la cooperación, la ayuda mutua, se alcanzaba a partir de los esfuerzos, las negociaciones y los compromisos colectivos.

Reflexiones finales

Al comenzar este trabajo, postulé el potencial de la teoría de Bourdieu para interpretar las prácticas de los sectores populares y señalé la necesidad de abordar sus dinámicas organizacionales, debido a que han sido poco estudiadas desde el enfoque de los movimientos sociales (Svampa y Pereyra, 2009; Scribano, 2010) y desde la perspectiva etnográfica (Ferraudi Curto, 2006 2014; Manzano, 2013; Cross, 2010; Quirós, 2011). Luego, propuse las categorías de campo, intercambios simbólicos y estrategias de oficialización para entender las relaciones en el interior de las

organizaciones. Posteriormente, analicé las prácticas de dirigentes e integrantes de un centro de jubilados, una biblioteca popular y una radio comunitarias ubicados en los barrios populares del sureste del municipio de Godoy Cruz, Mendoza. Para finalizar, precisaré la pertinencia de las nociones propuestas para interpretar los conflictos, los acuerdos, las rivalidades, la ayuda mutua y la construcción social de los compromisos.

La noción de intercambios simbólicos me permitió describir detalladamente la reciprocidad, señalada como elemento recurrente en las culturas populares argentinas (Míguez y Semán, 2006), y delimitar las formas que adquieren los vínculos entre los miembros de las organizaciones. Mientras Scribano (2010) plantea la confianza y la cooperación como sedimento de los vínculos en el interior de los grupos, mostré que en las prácticas de "dar, recibir, y dar", existe tanto la ayuda mutua como la competencia, la solidaridad junto con rivalidad, y el sentido de pertenencia a la organización y su uso instrumental. También, expliqué que los enfrentamientos y los conflictos no dependen de las disputas personales de los líderes (Ferraudi Curto, 2006; Quirós, 2011; Manzano, 2013), sino que éstos surgen de la manera de anudar compromisos, cuyos términos y plazos son ambiguos. Además, observé que la incertidumbre y el margen de duda son inseparables en estas prácticas.

La noción de intercambios simbólicos como estrategia me ayudó a interpretar las prácticas de los miembros de las comisiones directivas, quienes ofrecen trabajo y recursos materiales para obtener el compromiso de los integrantes y condicionarlos a participar. Advertí que las apelaciones a la construcción de la comunidad por parte de los líderes, son la manera que tienen de promover el interés en cumplir con el ciclo de "dar, recibir y devolver" recursos, ayudas y lealtades. Esto me llevó a considerar la importancia de las estrategias de oficialización, es decir, los discursos de los líderes sobre la importancia de la ayuda mutua y sus efectos en las prácticas de los integrantes y en la construcción del colectivo.

Vommaro y Quirós (2011) plantean que el concepto de "habitus clientelar" ha obstaculizado el estudio de los líderes de las organizaciones populares, por mi parte señalé que la dificultad radicaba en su uso, no en la teoría de Bourdieu. En este trabajo, analicé las dinámicas organizacionales de los sectores populares desde las categorías de campo, intercambios simbólicos y estrategias de oficialización, esto me permitió concluir que las obligaciones recíprocas son una construcción social, y que el compromiso colectivo es el resultado del trabajo "político" de generar acuerdos y alianzas personales entre líderes e integrantes.

Si bien, la teoría social de Bourdieu tiene pretensiones totalizadoras, no alcanza para abordar la complejidad de las relaciones sociales. Por mi parte, en vez de insistir en el uso canónico de sus categorías, busqué ampliarlas con conceptos e interpretaciones de otros autores (Gutiérrez, 2004; Reygadas, 2008; Abduca, 2007) para explicar las prácticas de quienes ocupan una posición subordinada en el espacio social. Asimismo, tomé distancia de los comentarios filosóficos y epistemológicos sobre la perspectiva bourdieusiana y utilicé sus categorías como caja de herramien-

tas para interpretar los vínculos entre dirigentes e integrantes populares. En pocas palabras, he trabajado con Bourdieu, articulando la investigación sociológica con la teoría social, para comprender los límites y las posibilidades de sus organizaciones. Espero haberlo logrado.

Bibliografía

- Abduca, R. G. (2007). La reciprocidad y el don no son la misma cosa. Cuadernos de Antropología Social N° 26, 107-124.
- Auyero, J. (1997). Favores por votos. Estudios sobre clientelismo político contemporáneo. Buenos Aires: Losada.
- Auyero, J. (2001). La política de los pobres. Las prácticas clientelísticas del Partido Justicialista. Buenos Aires: Manantial.
- Baranger, D. (2010). La recepción de Bourdieu en América Latina y Argentina. Revista Desarrollo Económico N° 197, vol. 50 Abril Junio.
- Bourdieu, P. (1988). Cosas dichas. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). Meditaciones Pascalianas. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2004). El baile de los solteros. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007a). El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2007b). Estrategias de reproducción y modos de dominación. En P. Bourdieu, Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de las clases (págs. 31-49). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Cross, C. (2010). "Ves otras personas en nosotros mismos": Experiencias de vinculación en organizaciones territoriales del Gran Buenos Aires. Cuadernos de Antropología Social N° 31, 55-74.
- Duffy, C., & Weber, F. (2009). Más allá de la Gran División. Sociología, Economía y Etnografía. Buenos Aires: Antropofagia.
- Ferraudi Curto, M. C. (2006). Lucha y papeles en una organización piquetera del sur de Buenos Aires. En D. Míguez, & P. Semán, Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente (págs. 145-162). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Ferraudi Curto, M. C. (2014). Ni punteros ni piqueteros. Urbanización y política en una villa del conurbano. Buenos Aires: Gorla.
- Forni, P., Castronuovo, L., y Nardone, M. (2013). Ni piqueteros ni punteros. Proceso de organización comunitaria durante el kirchnerismo. El caso de la urbanización de Villa Palito, La Matanza. PostData 18, N° 2, Octubre, 187-214.

Garriga Zucal, J. (2007). *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

Gutiérrez, A. B. (2004). *Pobre, como siempre...Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Karsenti, B. (2008). *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Manzano, V. (2013). *la política en movimiento: movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Prohistoria Ediciones.

Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre el don*. En M. Mauss, *Sociología y Antropología* (págs. 155-263). Madrid: Tecnos.

Míguez, D., & Semán, P. (2006). *Introducción. diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales*. En D. Míguez, & P. Semán, *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. (págs. 11-32). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Pantaleón, J. (2004). *Entre la carta y el formulario. Política y técnica en el Desarrollo Social*. Buenos Aires: Antropofagia.

Pavcovich, P. (2009). *Juanito Laguna va a la escuela. La educación popular desde la sociología de Pierre Bourdieu*. Villa María .Córdoba: EDUVIN.

Quirós, J. (2011). *El porque de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (Una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires: Antropofagia.

Reygadas, L. (2008). *Distinción y reciprocidad*. *Revista Nueva Antropología*, Vol XXI, N° 69, julio-diciembre, 9-31.

Rodríguez, T. (2007). *Lectura y lectores de Pierre Bourdieu en la Argentina*. *Prismas, Revista de historia intelectual*, N° 11, 11-30.

Scribano, A. O. (2010). *Narrando por un sueño: rostrocidades segregacionistas y prácticas inters-ticiales*. En A. O. Scribano, *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad* (págs. 249 - 265). Buenos Aires: CICCUS Ediciones.

Soprano, G. (2007). *La vocación kantiana de la Antropología Social. Ensayo sobre el diálogo etno-gráfico ente las categorías nativas y las categorías científicas del conocimiento social en el estudio de la política*. En E. Riniese, & G. Soprano, *Facultades Alteradas. Actualidad de El conflicto de las Facultades, de Immanuel Kant* (págs. 205-246). Buenos Aires: Prometeo Libros U. N. de Gral Sarmiento.

Sorá, G. (2009). *Pierre Bourdieu: un oficio y su práctica*. *Revista Digital Prácticas de Oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*. N° 5, Diciembre. IDES.

Svampa, M. (2011). Argentina una década después. Del "Que se vayan todos" a la exacerbación de lo nacional-popular. Nueva Sociedad N° 235. Setiembre - octubre, 17-34.

Svampa, M., & Pereyra, S. (2009). Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras. 3ra. Edición. Buenos Aires: Biblos.

Torres, P. J. (2002). Votos, chapas y fideos. Clientelismo y ayuda social. Buenos Aires: De la campana.

Tosoni, M. M. (2014). Las organizaciones sociales y la participación de los sectores populares. El caso de los barrios del sureste de Godoy Cruz, Mendoza. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Univ. Nac. de Cuyo. Obtenido de Biblioteca Digital UNCuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/7310>

Vommaro, G., & Quirós, J. (2011). "Usted vino por su propia decisión": repensar el clientelismo en clave etnográfica. Desacatos, Núm. 36, mayo-agosto. Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social. Distrito Federal México, 65-84.

Wilkis, A. (2013). Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular. Buenos Aires: Paidós.

María Magdalena Tosoni: Univ. Nac. de Cuyo magdalenatosoni@yahoo.com.ar Licenciada en Sociología, (Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. Nac. de Cuyo), Magister en Ciencias Sociales (FLACSO, Sede México), Doctora en Ciencias Sociales (Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. Nac. de Cuyo). Se desempeña como docente e investigadora en el Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Educación Elemental y Especial, Universidad Nacional de Cuyo desde el año 2000. Sus temas de investigación son sectores populares, educación y organizaciones sociales. Participa de proyectos de extensión universitaria en barrios de la zona sur del municipio de Godoy Cruz, provincia de Mendoza.

Causalidade e determinação na teoria dos campos de Bourdieu¹.

Juliana Closes Miraldi (UNICAMP)

Resumo: In *Practical Reasons* Bourdieu argues that process of differential development of capitalist society produces a *social space* divided in relative and autonomous fields, which each of them contains proper laws that specifies internal disputes between their agents. It's true that Bourdieu theorized very well these internal logics of each field, but at the same time he seems to not realize a precisely and logical theoretical construction between them. So, if we could say that fields are defined like *relative autonomous*, and we know that "relative" means "relative to something", we just could ask about what is precisely *this something* which they are relative. The major part of scholars argues that the "economical economy" is the element which satisfies this problem, but the "sinthomal lecture" on Bourdieu's theory demonstrated that the "economical capital" and the "field of economy" just are effective in complex web of relation in a certain context. My hypothesis is that there are three modes of determination which constitutes this *differential logic of fields*: i) transitive causality; ii) immanent causality; and iii) State's practices.

Palavras-chave: Determination, causality, fields, Bourdieu.

[1] Este artigo faz parte dos resultados obtidos na dissertação de mestrado defendida pela autora com suporte financeiro da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Introdução: uma teoria da leitura bourdieusiana

Ler Bourdieu no século XXI é, primeiramente, atender às exigências da conjuntura que se impõe numa imersão inescapável donde se lê, se escreve e se pensa; é, com isso, indagar-se sobre e pelas determinações que atravessam cada prática no campo intelectual, seu atual estado das coisas, seu *savoir-faire* e a singular historialidade de quem as pratica. É, em outras palavras, encerrar-se na atualidade das disputas de poder e de universalização do que vem a ser uma leitura ou exegese legítima da obra e dos problemas fundamentais que nos trazem os escritos de Bourdieu. Trabalhar com ele hoje é, sobretudo, trabalhar através dele: dar vida aos seus conceitos e pô-los em movimento – *take praxeology seriously*. O que quer dizer ler Bourdieu através de Bourdieu senão experienciar as incertezas, as contradições, as aporias e as problemáticas que seus escritos nos trazem, entretanto, hoje. Num momento póstumo em que herdeiros disputam os problemas dos problemas, os desvios possíveis de seus conceitos e as filiações e ressonâncias que sua obra promove ao encontro de outros autores de sua formação e de sua contemporaneidade. Por-se a refletir e escrever sobre Bourdieu é tomar tudo isso como efeito que se exerce sobre a maneira mesma de investigar seus problemas, ou melhor, de percebê-los e, assim, de trazê-los à tona dando-lhes novos contornos.

É nesse sentido que sua preocupação também fora a elaboração de uma teoria da leitura. Ainda que não sistematizada, é certo que o arcabouço teórico disposto em suas obras permitem muito bem que elaboremos uma teoria da leitura estritamente vinculada, senão absolutamente necessária, ao fazer sociológico, de modo que ela coloque em perspectiva as próprias condições sociais da produção e da reprodução de enunciados, que tenha o alcance de precisar *donde se fala* e que tenha o alcance de rastrear as funções do discurso em seus usos sociais, em que as metáforas, os eufemismos, as metonímias etc. são eloquentes o suficiente para que se possa determinar a posição de locutor. A tríade conceitual basilar de Bourdieu – campo, *habitus* e prática – é também todo um esforço para denunciar o mecanismo de produção do discurso específico de cada posicionamento dos indivíduos. Mesmo a ciência os agentes sociais a produzem não arbitrariamente, tampouco a produzem de acordo com sua liberdade e vontade individual ou a produzem como um reflexo límpido da realidade objetiva. Todo o conhecimento científico – inclusive esta apresentação – é sempre o efeito das múltiplas relações, mais precisamente, é o efeito da relação entre o estado atual do campo no qual ele é produzido e da posição que o agente ocupa neste campo em acordo com sua trajetória individual. É o conjunto de possíveis que se dá ao agente em certo campo, determinado pela história específica do campo no qual está imerso, no caso, o campo acadêmico, que permite tal ou tal pertinência de objetos e problemas teóricos, porém sempre, na medida em que, na atualidade desta imersão são pontos de conflito, de disputas entre os pesquisadores que participam deste campo num momento histórico específico. Esses pesquisadores, esses agentes, ocupam certa posição nesse campo – determinada por sua história singular e valorada pela espécie e pelo volume de capital que possuem – que discrimina uma série de práticas

concebidas como mais ou menos aceitáveis no que se refere a sua posição. É assim que, no encontro entre o campo (com seu espaço de possíveis) e o *habitus* (com sua lógica de possíveis), é efetivo, nesta combinatória, um conjunto de problemas e temas mais ou menos homogêneos sob certa e determinada conjuntura histórico-social, entretanto, diferenciando-se *cum grano salis* pelas mãos singulares de cada indivíduo.

Segue-se que, contrariamente ao que leva a crer um construtivismo idealista, os agentes fazem os fatos científicos e até mesmo fazem, em parte, o campo científico, mas a partir de uma posição neste campo – posição esta que não fizeram – e que contribui para definir suas possibilidades e impossibilidades. (BOURDIEU, 2004: 25)

É aqui que Bourdieu nos parece ressoar a tese materialista segundo a qual são as massas que fazem a história, todavia, não a fazem como querem, ou seja, não a fazem como a soma de vontades livres individuais, mas sim sobre determinações inscritas em sua própria conjuntura². Não nos parece acidental que em *Ce que parle veut dire: l'économie des échanges linguistiques* (1982), no momento em que Bourdieu propõe-se a discutir a construção de uma ciência do discurso, ele elenque como predecessores seus Marx de *A Ideologia Alemã* (1845), Nietzsche de *O Anticristo* (1888) e Pascal de *As Provinciais* (1656-1657) – mas poderia muito bem ter incluído Spinoza, que no *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) constrói uma refinada teoria da leitura ao se propor a analisar um dos principais livros da cultura ocidental, investigando as condições materiais e sociais de sua produção, apropriação e reprodução na política e na sociedade – pois eles, segundo Bourdieu, procuraram apreender “num único relance tanto as propriedades sociais do estilo como as propriedades sociais do autor” (BOURDIEU, 2008: 129). Nestas perspectivas teóricas são apreendidas, simultaneamente e relacionalmente, as determinações tanto concernentes ao espaço de produção quanto as designadas pelas disposições dos seus produtores sem que, entretanto, umas se sobreponham as outras como causa, mas procurando, pelos limites e possibilidades estabelecidos nesta relação, vislumbrar o estado atual das disputas de poder num espaço social específico.

Quando dizemos “estado atual”, ao mesmo tempo, dizemos movimento e, pois, mudança, uma vez que, como nos demonstra Bourdieu, existe uma historicidade específica tanto do campo de produção quanto dos seus produtores, de modo que o encontro constante entre ambos em sua

[2] Referimo-nos ao primeiro capítulo de *18 de brumário de Luís Bonaparte* (1852), no qual Marx afirma que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011: 25). Ainda no que se refere ao desenvolvimento histórico e a sua transformação, Marx, no prefácio da segunda edição do mesmo texto, em 1869, enfatiza o papel determinante das massas como agentes da produção da história: “em contrapartida, eu demonstro como a *luta de classes* na França criou circunstâncias e condições que permitiram a um personagem medíocre e grotesco desempenhar o papel do herói” (MARX, 2011: 18. *Grifo do autor*).

multiplicidade, as tomadas de posição dos agentes e as mudanças estruturais no campo, os problemas e as disposições para percebê-los de uma ou de outra forma alteram-se temporalmente. Este princípio edificante da teoria bourdieusiana pode e deve, inclusive, ser aplicado ao próprio Bourdieu – esforço que é notório em *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) – assim como também ao seu campo de produção – preocupação constante de Bourdieu que se desenvolve desde *Homo Academicus* (1984) seguindo por *Méditations pascaliennes* (1997) e que percorre praticamente todas as suas obras. As transformações na estrutura interna dos campos (no seu efeito de *illusio*) reorganizam o espaço de possíveis, as regras do jogo e, também, as posições ocupadas pelos autores e pelas teorias que nele se encontram em disputa.

É por isso que ler Bourdieu hoje não é jamais repeti-lo ou retornar ao mesmo. Lê-lo é uma prática socialmente determinada alinhada a conjuntura em que se lê, ou melhor, são sempre as lentes de um sujeito posicionado e datado que percorrem o texto perpassadas por diversas outras, desde aqueles que se dedicam e dedicaram à praxeologia até aqueles que compõe o campo das ciências humanas e da filosofia. A leitura, investigação e escrituração é, nesse sentido, sempre um *aggiornamento* diferenciando-se em sua repetição.

Problemática: a relação entre os campos

Em *Razões Práticas* Bourdieu afirma que o processo de diferenciação característico do desenvolvimento capitalista, faz com que o *espaço social* divida-se em campos relativamente autônomos, portadores, por sua vez, de determinadas leis e regras próprias que especificam a disputa interna entre os agentes envolvidos num determinado campo em relação as disputas específicas travadas em outros campos. Assim, cada campo possui um determinado *nomos*, isto é, uma lógica interna singularizada nas práticas dos agentes. Observamos, que Bourdieu logra construir claramente, através de ferramentas conceituais eficazes, a lógica interna dos campos sociais por ele analisados, contudo, se nos é claro o funcionamento dos campos em si mesmos, o mesmo não pode ser dito a respeito da lógica que rege os campos entre eles, afinal, os campos sociais são definidos pelo autor como relativamente autônomos, de modo que salta aos olhos a pergunta: relativos a que?

Pierre Macherey em *Histoires de Dinosaure* (1999) evidencia esse problema conceitual, questionando a teoria bourdieusiana a respeito da homologia estrutural entre os campos. Para tanto, Macherey salienta que a aversão ao economicismo que percorre a construção teórica de Bourdieu levou-o a eliminar a possibilidade de uma determinação em última instância que funcionaria, segundo o autor, como uma determinação imanente, ou seja, como uma ponte de comunicação entre os campos sociais, assegurando, por isso, a homologia estrutural. Na leitura de Macherey, a sociologia de Bourdieu ao eliminar a determinação imanente recai sobre um problema lógico, pois como a praxeologia pode garantir que os diferentes campos sociais – religioso, artístico,

acadêmico, empresarial – articulem-se internamente de maneira análoga e homóloga sendo que cada um deles possui regras de jogo diferentes que acabam por privilegiar a posse de capitais distintos assegurando, assim, a posição de dominância segundo lógicas também distintas?

Aí é sem dúvida o ponto fraco da abordagem de P. Bourdieu que, mais fiel talvez sobre esse ponto que ele não acredita, ou não gostaria de fazer-se acreditar, às suas origens filosóficas, parece não ter renunciado à esperança de constituir sua sociologia num tipo de saber absoluto. Sobretudo, a dinâmica diferencial dos campos, se ela permite compreender como se distinguem posições no interior do campo onde elas se põe opondo-se, permanece cega ao problema da diferença entre campos que ela se contenta em justapor, sem poder fazê-los comunicar-se entre si. Qual lógica liga entre elas os diferentes campos sociais, uma vez eliminada a tese de uma relação de determinação em última instância, condenada porque parece dever privilegiar um entre eles subordinando-o univocamente à todos os outros? Como o campo filosófico, que define os limites no interior dos quais se desenvolve os trabalhos filosóficos, situa-se em relação aos outros estratos da atividade coletiva, campo político, campo estético, campo de produção de conhecimentos científicos ou tecnológicos, campo de crenças religiosas etc., a fim de manter-se na ordem do que Marx chamava de superestruturas. (MACHEREY, 1999: 302-303. Trad. minha).

Macherey é deveras sagaz ao fazer emergir o sintoma da praxeologia bourdieusiana. Porém, ele não foi o único a perceber esta falta; Loïc Wacquant³ (1992) e Terry Eagleton⁴ (1995) identi-

[3] No livro *Réponses* (1992) Wacquant questiona Bourdieu sobre como os diferentes campos articulam-se uns em relação aos outros, já que todos eles possuem características invariantes (regras do jogo, interesse, lutas simbólicas) e variantes (disputas específicas, capitais específicos com maior ou menor peso relativo). Bourdieu responde que apenas a análise empírica, em cada caso particular, em cada campo específico, possibilitaria a apreensão da relação que cada campo estabelece com outro; recusa, assim, uma lei trans-histórica das relações entre os campos. No entanto, em seguida, ele observa que “evidentemente, é difícil não admitir que, nas sociedades industriais, o campo econômico exerce efeitos especialmente potentes” (BOURDIEU, 1992: 85. Trad. minha). Em todo caso, a evidência da potência do campo econômico nas sociedades capitalistas não é suficiente, segundo Bourdieu, para afirmar a determinação universal da última instância pela economia, que é, para o autor, um ponto complicado, mas que ele não chega a refutar completamente. “Mas é preciso admitir, para tanto, o postulado da determinação (universal) “em última instância” pela economia?” (BOURDIEU, 1992: 85. Trad. minha).

[4] Alguns anos mais tarde, numa entrevista concedida à Terry Eagleton, publicada em *Mapping Ideology* (1995), Bourdieu é questionado sobre sua enfática reação ao economicismo, deveras vigente na época de sua produção teórica. Em particular, Eagleton pergunta à Bourdieu se ele não concebera o econômico na esfera cultural, no lugar de “registrar o peso do material e do econômico na cultura” e Bourdieu assim responde: “Talvez você tenha razão. Tendo a forçar demais a mão, como dizia Mao Ze-dong, na tentativa de corrigir a tendência anterior. Nesse campo, a visão crítica dominante corre o risco de pender para o economicismo. Quanto a mim, tendo a insistir nos outros aspectos, mas talvez esteja errado. Mesmo que, em minha cabeça

caram e dirigiram questões semelhante diretamente à Bourdieu, do qual tanto um quanto o outro obtiveram respostas oblíquas. No entanto, observamos que todas estas inquirições possuíam como lugar-comum a problematização da relação que Bourdieu estabelece entre o econômico e o simbólico tomando o econômico como a condição de possibilidade da homologia estrutural. Tal relação quando apreendida a partir de uma causalidade linear, na qual $A \rightarrow B$, obscurece e reduz a empresa bourdieusiana a uma perspectiva dicotômica da produção social, perspectiva esta que Bourdieu refuta na sua epistemologia, sendo tal refutação a base fundamental da produção do seu sistema teórico. Ainda que neste momento não tenhamos a oportunidade de retomarmos a demonstração *pari passu* da ruptura de Bourdieu com o subjetivismo e com o objetivismo que instaura a praxeologia como um processo de conhecimento, é preciso considerar que na teoria de Bourdieu a relação entre a economia econômica e a economia simbólica encontra-se imbrincada na prática dos agentes de modo complexo, sem que seja possível, portanto, a sobreposição de uma sobre a outra, sendo estas distintas apenas na ordem das razões. Mesmo que Bourdieu afirme o peso relativo do capital econômico e do campo econômico sobre os outros capitais e campos no modo de produção capitalista, estes só exercem sua força num contexto determinado de uma rede complexa de relações, isto é, mesmo os conceitos que identificaríamos a primeira vista como regidos apenas pela economia econômica, possuem, como condição de existência, a economia simbólica (jogos de interesses, violência simbólica, denegação, etc.)⁵.

Tomando – mesmo que apresadamente – que toda produção social é sempre já o resultado de um complexo de relações que envolve tanto a dimensão simbólica quanto a econômica, nós deslocamos a questão colocada pelos autores anteriormente citados e passamos a nos preocupar não mais com qual das duas dimensões é a dominante, mas sim sobre como, sabendo que nenhum dos elementos conceituais da economia econômica pode fazer o papel de homologia estrutural, os campos sociais relacionam-se entre si e se modificam. A causalidade linear é substituída nesse sentido pela causalidade reflexiva, ou, como ficou conhecida nos anos sessenta, pela causalidade metonímica ou estrutural, na qual A (um agente, um campo, uma instituição, uma prática, etc.) sempre já imerso num campo de relações, causa B num outro complexo de relações. Pudemos, deste modo, dar consequências conceituais às análises teóricas e práticas de Bourdieu, identi-

eu tenha um equilíbrio melhor, tendo a insistir, na exposição de minhas idéias, no aspecto menos provável e menos visível – de modo que talvez você tenha razão” (BOURDIEU; EAGLETON, 1996: 276-277).

[5] “De fato, o mundo da ciência, como o mundo econômico, conhece relações de força, fenômenos de concentração de capital e do poder ou mesmo de monopólio, relações de dominação que implicam uma apropriação dos meios de produção e de reprodução, conhece também lutas que, em parte, têm por móvel o controle dos meios de produção e reprodução específicos, próprios do subuniverso considerado. Se é assim, entre outras razões, é porque a economia antieconômica – voltei a esse ponto – da ordem propriamente científica permanece enraizada na economia e porque mediante ela se tem acesso ao poder econômico (ou político) e às estratégias propriamente políticas que visam conquistá-lo ou conservá-lo” (BOURDIEU, 2004:34).

ficando três modos de determinação constituintes da lógica diferencial dos campos, são eles: a causalidade transitiva, a causalidade imanente e as práticas de Estado.

A primeira determinação, denominada causalidade transitiva, implica que um campo, por exemplo, o campo artístico, sofre constantemente as influências de outros campos, como do campo acadêmico, econômico, político, etc., ou seja, os campos causam-se mutuamente e são, ao mesmo tempo, relativamente autônomos entre si. Este movimento transitivo pode ser observado de dois modos: como decorrente do trânsito entre *habitus* ou como consequência das transformações estruturais dos campos.

No primeiro caso, na denominada causalidade transitiva entre *habitus*, percebemos que os agentes sociais não vivenciam apenas um campo, mas, ao longo da sua trajetória social, percorrem e são tomados por diferentes campos, ou seja, por diversas relações de *illusio* que formam princípios cognitivos singulares. Deste modo, o *habitus* de cada agente é constituído por essa jornada individual que intersecciona, na mesma pessoa, maneiras diversas – acordadas com os campos diversos nos quais o agente teve contato – de ver perceber e estar no mundo. Essa apreensão da formação do indivíduo socializado, ou transindividualizado, encontra-se acordada com as bases epistemológicas da teoria bourdieusiana que, ao fundamentar a praxeologia, nos coloca uma difícil tarefa de “voltar as coisas como elas são” como diria Marx, isto é, à “atividade real”⁶ da dinâmica social, de modo que possamos nos livrar da visão soberana da estrutura que tudo determina, percebendo a atividade humana como estruturante do mundo social, mas sem recair na compreensão de homem livre e consciente⁷. Para tanto existe uma diferença específica entre o *opus operantum*, isto é, a estrutura dos campos e o *modus operandi*, ou seja, a maneira pela qual a estrutura é incorporada⁸ que depende, por sua vez, de diferentes fatores que incidem sobre

[6] “Na “atividade real como tal”, ou seja na relação prática com o mundo, essa presença pré-ocupada e ativa no mundo pela qual o mundo impõe sua presença, com suas urgências, suas coisas por fazer e por dizer, suas coisas feitas para serem ditas que comandam os gestos e as palavras sem jamais se revelar como um espetáculo” (BOURDIEU, 2011: 86).

[7] A liberdade, como vimos no primeiro capítulo, está justamente em conhecer as determinações sociais que nos possibilitam tomar uma posição e não de outra em dada situação, por isso, conhecer a história (e a nossa própria história) é uma forma de conhecer a trama causal que estrutura as relações sociais atuais e vislumbrar possibilidades objetivas de tomar outra posição diante delas.

[8] No quarto capítulo de *Esboço de uma Teoria da Prática*, Bourdieu tratará do tema da incorporação das estruturas. A ação pedagógica responsável pela incorporação é decorrente de um trabalho contínuo e longo, na maior parte insensível, anônimo e difuso, que envolve todo o grupo e o ambiente simbólico estruturado. A matriz prática que o trabalho pedagógico inculca passa, muitas vezes longe do discurso e da consciência. Bourdieu dirá que os agentes não imitam modelos estruturados e enunciados, mas sim a prática dos outros. Deste modo, o aprendizado corporal vai de prática à prática, sem que com isso seja fruto de uma determinação mecânica. As aquisições dos *habitus* se dão por séries que contêm nelas toda uma estrutura sistematizada que é incorporada junto. Assim, a ação pedagógica não se faz de elemento por elemento, mas por conjuntos conectados, nos quais um elemento “puxa” o outro. Por isso, o agente é capaz de aprender e agir em novas situações sem saber (conscientemente) como ele aprendeu as disposições necessárias para tanto (BOURDIEU, 2000: 285-287).

uma mesma individualidade biológica ao longo de sua trajetória social, a saber (i) de como o agente entra em contato com esta estrutura, (ii) da posição relativa que ele ocupa no campo, (iii) da trajetória social que ele percorreu até então, isto é, de quais campos já o estruturaram e, também (iv) da sua origem social. Deste modo, as tomadas de posição são sempre correlativas a essa trajetória social fazendo com que as estruturas dos campos pelos quais o agente passou determinem, num complexo estruturado e singularizado no *habitus*, a visão de mundo do agente. Essa relação causal que leva em conta a estrutura organizada em sistema e a disposição marcada pela história de vida, faz com que os agentes mantenham sua singularidade (isto é, que um agente jamais seja igual ao outro), mas, ao mesmo tempo, que seja possível a homogeneização dos *habitus*⁹. Isso faz com que agentes de um mesmo grupo ou classe tenham práticas acordadas, homogeneizadas, mas também que esses agentes, dada a particularidade de sua trajetória, tenham tomadas de posições relativamente distintas que possam alterar – sempre de acordo com as condições objetivas das relações de poder e da posição que o agente ocupa nessas relações – a estrutura atual dos campos.

Observamos, assim, que os *habitus* dos agentes não podem ser correspondentes a apenas um campo, pois carregam consigo, nas disposições feitas corpo, a interiorização de regras de jogo alinhadas a cada campo no qual eles passaram e que fazem parte da sua *trajetória social*. As estruturas estruturantes dos campos que atuam (ou atuaram) em um agente são, portanto, sistematizadas e reordenadas em possibilidades práticas de ação. Deste modo, os campos, mesmo que mantendo sua autonomia relativa são sempre espaços de disputas sujeitos às determinações estruturais intervindas de outros campos, provenientes, por sua vez, de agentes que percorreram estes outros campos e que produzem práticas alinhadas às regras do jogo do campo no qual se encontram, mas também *sobredeterminadas* pelos diversos campos que estruturam sua visão de mundo.

O segundo modo pelo qual a causalidade transitiva se expressa é através do movimento dos campos. Os campos, dada sua autonomia relativa, possuem um limite estrutural que corresponde ao limite do seu campo de forças, ou seja, o limite no qual as regras e as disputas entorno das quais ele subsiste são aderidas e efetivadas, mais ainda, eficazes. Esse limite não é um círculo

[9] Produto da história, o *habitus* produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme os esquemas engendrados pela história; ele garante a *presença ativa das experiências passadas* que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo. Passado que sobrevive no atual e que tende a se perpetuar no porvir ao se atualizar nas práticas estruturadas de acordo com seus princípios. (...) Ao escapar à alternativa das forças inscritas no estado anterior do sistema, no exterior dos corpos, e das forças interiores motivações surgidas, no instante, da decisão livre, as disposições interiores, interiorização da exterioridade, permite que as forças exteriores sejam exercidas, mas segundo a *lógica específica dos organismos* nos quais estão incorporadas, ou seja, de maneira durável, sistemática e não mecânica (BOURDIEU, 2011: 90-91. Grifo nosso).

bem riscado no espaço geográfico que coloca uns fora e outros dentro, mas um espaço simbólico no qual o efeito de *illusio* que o campo põe e impõe se realiza nas práticas dos agentes¹⁰. O alcance do efeito de *illusio* refere-se a determinado grau de autonomia do campo que corresponde ao poder de refração do campo, ou seja, ao poder de impedir ou transformar as intervenções de outros campos e instituições fazendo valer as suas próprias leis. Quanto menos autônomo é um campo, mais a concorrência é imperfeita, fazendo com que seja lícito que agentes e instituições ou mesmo que as transformações em outros campos intervenham na disputa e nas regras desse campo. Ao mesmo tempo em que Bourdieu critica a intervenção das determinações externas aos campos como sendo prejudiciais à autonomia do campo ele também assinala que essa fronteira porosa que a autonomia relativa estabelece é responsável, em grande parte, pelas transformações fundamentais nos campos, como, por exemplo, as grandes revoluções científicas e as transformações na linguagem pictórica. Deste modo, os campos em geral, dada a sua relativa autonomia e considerando seu grau de refração, também causam-se mutuamente. De acordo com Bourdieu, uma das maneiras mais evidentes da causalidade entre campos refere-se às transformações no campo escolar e a como tais transformações afetam os outros campos. Ele procura mostrar em diversas obras dedicadas à análise do sistema de ensino, das quais a mais conhecida é sem dúvida *La Reproduction* (1970) escrita em conjunto com Jean-Claude Passeron, como “(...) a lógica do modo de reprodução na sua feição escolar (...), podem estar, ao mesmo tempo, e sem contradição, na base da reprodução das estruturas das sociedades avançadas e de uma série de mudanças que as afetam” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 45). Podemos notar que o peso das transformações e das crises no campo escolar afetam tanto o campo político quanto o campo econômico e cultural. Em *Homo Academicus* (1984) Bourdieu mostra que o acontecimento de maio de 68 que mobilizou toda a França fora uma expressão visível da contradição entre a superprodução de diplomas e a desvalorização desses diplomas. Essas transformações são, evidentemente, provenientes do campo escolar e universitário, mas que interferem no campo político não diretamente, mas estruturalmente. Ademais, essa mesma relação (de superprodução/desvalorização de diplomas) influencia o campo econômico na oferta e remuneração de empregos, da mesma maneira que as inovações no campo do conhecimento científico determinam a criação de novas áreas de trabalho e novos setores de produção. Por fim, podemos citar como as mudanças estruturais no campo escolar influenciam as transformações no campo artístico, sendo inclusive uma das determinantes para o surgimento de novas escolas artísticas¹¹.

[10] Uma das grandes questões que surgirão a propósito dos campos (ou dos subcampos) científicos será precisamente a cerca do grau de autonomia que eles usufruem. Uma das diferenças relativamente simples, mas nem sempre fácil de medir, de quantificar, entre os diferentes campos científicos, isso que se chamam as disciplinas, estará, de fato, em seu grau de autonomia. A mesma coisa entre as instituições (BOURDIEU, 2004: 21).

[11] Assim, por exemplo, o sucesso da revolução impressionista não teria sido possível, sem dúvida, se não fosse o surgimento de um público de jovens artistas (os aprendizes) e de jovens escritores, determinado

Observamos assim que os campos encontram-se no espaço social relacionados e posicionados uns em relação aos outros. Entretanto, a lógica desta relação não obedece a uma determinação direta e linear, pois as estruturas dos campos e suas regras e lutas internas não são redutíveis entre si. Através do conceito autonomia relativa podemos aferir que os campos estabelecem entre eles relações estruturais, mostrando que a determinação de um campo noutro campo dependerá sempre do grau de autonomia referente ao campo e também ao estado atual das disputas internas.

A segunda determinação que atua na lógica externa dos campos, a causalidade imanente, é o elemento estruturante da teoria bourdieusiana, contudo seu efeito apenas pode ser observado mediante o grau de refração imposto pelo limite estrutural dos campos. Em *Os usos sociais da ciência* Bourdieu demonstra que o campo científico além de sofrer as influências de outros campos encontra-se enraizado na distribuição desigual de poder político e institucional que controla os meios de produção e de reprodução do mundo social, de modo que as determinações externas que afetam o campo são também apreendidas na praxeologia como externas aos próprios campos, inerentes, portanto, a distribuição desigual das posições sociais e aos recursos que essa distribuição desigual fornece aos agentes sociais nas suas lutas históricas. Porém, o efeito que a causalidade imanente exerce sobre os agentes é transformado pelo efeito de *illusio* dos campos sociais particulares, por isso o efeito de dominação (econômico e simbólico), como diz Bourdieu em *Razões Práticas*, não é direto ou exercido por um conjunto de agentes (conscientes) que chamaríamos de "classe dominante", "mas o efeito indireto de um conjunto complexo de ações que se engendram na rede cruzada de limitações que cada um dos dominantes, dominado assim pela estrutura do campo através da qual se exerce a dominação, sofre de parte de todos os outros" (BOURDIEU, 1994: 52). Nesse sentido, a luta de classes aparece nos campos sociais na forma eufemizada de luta específica, isto é, *denegada* enquanto tal.

As determinações externas, invocadas pelos marxistas – por exemplo, o efeito das crises econômicas, das transformações técnicas ou das revoluções políticas - só podem exercer-se pela intermediação das transformações da estrutura do campo resultante delas. O campo exerce um *efeito de refração (como um prisma)*: portanto apenas conhecendo as leis específicas de seu funcionamento (seu "coeficiente de refração", isto é, seu *grau de autonomia*) é que se pode compreender as mudanças nas relações entre escritores, entre defensores dos diferentes gêneros (...) ou entre diferentes concepções artísticas (...) que aparecem, por exemplo, por ocasião de

por uma "sobreprrodução" de diplomas, resultante de transformações concomitantes do sistema escolar (BOURDIEU, 1996: 65).

uma mudança de regime político ou de uma crise econômica. (BOURDIEU, 1992a: 61)

É notório, que nenhum destes efeitos encontram-se, evidentemente, num campo em particular, pois são, como coloca Bourdieu externos a eles. Contudo, longe de negá-los, Bourdieu os submete a um prospecto mais amplo, mostrando que as determinações externas aos campos só encontram condição de realização mediante o efeito de *refração* exercido pela mediação da autonomia relativa dos campos. A metáfora do prisma é valiosa para que possamos compreender como se dá a relação de causalidade imanente: tudo se passa como se a luta de classes em geral quando posta tal como um raio de luz sob um prisma, apresentasse diferentes cores, i.e., campos nos quais as relações de dominação se diferenciam em lutas internas regidas sob certas *regras de jogo*. Segundo Bourdieu, “os sistemas de classificação internos reproduzem de forma irreconhecível as taxinomias diretamente políticas e que a axiomática específica de cada campo especializado é a forma transformada (em conformidade com as leis específicas do campo) dos princípios fundamentais da divisão do trabalho” (BOURDIEU, 1989: 14).

A terceira determinação que podemos aferir na teoria de Bourdieu, compreendida como práticas de Estado, não se constitui como uma causalidade, pois não é condição de produção dos campos, entretanto afeta estruturalmente a lógica interna deles e desempenha um papel determinante na reprodução da ordem social e na integração das estruturas mentais. Para Bourdieu o Estado apresenta-se como um poder sobre poderes, como uma meta-campo, pois caracteriza-se como uma instituição que possui a particularidade de acumular diferentes espécies de capital em grande volume que não são jamais acumulados nem por uma pessoa, nem por um único campo. O Estado passa a ser deste modo detentor de um capital propriamente estatal, de um meta-capital, o que lhe proporciona a capacidade de interferir nos diversos campos e definir o valor de câmbio entre os capitais que se encontram em disputa nos campos particulares. Assim existe uma concorrência desigual entre agentes de todos os campos que “querem agir sobre este ‘meta-campo’ a fim de triunfar sobre os outros campos e também no interior do seu campo” (BOURDIEU, 2012: 489. Trad. Nossa)¹². Sendo assim o Estado cumpre um papel fundamental de manutenção da ordem social e, para tanto, é preciso que a ele seja assegurada a capacidade de interferir diretamente nas diversas instâncias e campos sociais, contrariando, inclusive, suas dinâmicas e leis próprias. Alguns exemplos são citados por Bourdieu ao longo de suas análises sobre o Estado como, por exemplo, a luta pela revalorização dos diplomas na França, o estabelecimento da idade de aposentadoria, a emissão de moedas, os incentivos fiscais, a produção de currículos escolares, etc.

[12] Esta distinção entre a posse de capital e a posse de um capital que dá poder sobre este capital funciona em todos os domínios. O Estado, na medida em que acumula em grande quantidade diferentes espécies de capital, se encontra dotado de um meta-capital que lhe permite exercer um poder sobre todo capital. Esta noção que pode parecer abstrata se torna deveras concreta se nos relacionarmos com a noção de campo do poder, lugar onde se enfrentam os detentores de capital, entre outras coisas para definir a taxa de câmbio entre as diferentes espécies de capital (BOURDIEU, 2012: 312. Trad. nossa).

Por isso, Bourdieu chega a afirmar as intervenções do Estado são, no sentido da teoria pascaliana, golpes de tirania, já que elas tem a propriedade de ignorar e/ou sobrepor as normas e leis específicas de cada campo, fazendo valer suas tomadas de posição independente da autonomia interna dos campos (BOURDIEU, 2012: 349-350).

Comprendemos, portanto, que o Estado, mesmo que não possa ser definido como uma relação de causalidade assume uma posição de destaque na lógica de funcionamento dos campos sociais, de modo que suas práticas constituem-se como uma determinação externa aos campos que agem e coagem a autonomia relativa destes campos, interferindo no poder de decisão dos agentes pertencentes a cada um dos campos e, conseqüentemente, na dinâmica de funcionamento interna destes campos.

Assim, como resultado da pesquisa de mestrado que procuramos apresentar aqui, podemos concluir que são três as determinações externas aos campos sociais que estabelecem uma ponte de comunicação e de ordenação entre eles. A definição e a compreensão das determinações externas aos campos é fundamental para assegurar a homologia estrutural entre os campos, além de contribuir para clarificar as bases epistemológicas da teoria de Bourdieu. Ademais este trabalho tem sua principal relevância para os estudos de caso singulares que se defrontam com objetos cujas diretrizes de produção não são dadas por apenas um campo, mas pela concorrência de diversos campos. Por fim resta salientar que o que denominamos dinâmica diferencial dos campos, nunca foi conceitualizado diretamente pelo autor, de modo que aplicamos à sua teoria o que ele denomina "princípio de justiça", que consiste, em contrapartida ao princípio de caridade, em fornecer ao autor argumentos que ele não desenvolveu em suas obras, mas que encontram-se acordadas com os princípios epistemológicos e teóricos de sua produção intelectual de modo a fazer avançar a teoria no lugar de refutá-la de imediato.

Bibliografia

ALEXANDER, Jeffrey C (2000). *La reduction: Critique de Bourdieu*. Paris: Editions du Cerf.

ARON, Raymond (1957). *La tragédie algérienne*. Paris: Plon.

_____ (1958). *L'Algérie et la République*. Paris: Plon.

_____ (1983). *Memoires*. Paris: Julliard.

BOURDIEU, Pierre. DARBEL, Alain. RIVET, Jean-Paul. SEIBEL, Claude (1963). *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: La Haye, Mouton.

BOURDIEU, Pierre; NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afranio M. (org.) (2010). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes.

BOURDIEU, Pierre. SAYAD, Abdelmalek (1964). *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude (1964). *Les héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: Les Éditions de de Minuit.

_____ (1970). *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Ed. de Minuit.

Pierre Bourdieu; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude (1973). *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques*. Paris: Mouton.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D (1992). *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.

BOURDIEU, Pierre (1958). *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (1962). "Les relations entre les sexes dans la société paysanne" in: *Les Temps Modernes*.

_____ (1964). *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____ (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.

_____ (1974). *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sergio Miceli. São Paulo, SP: Perspectiva.

_____ (1979). *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit.

_____ (1980). *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.

_____ (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____ (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

_____ (1984). *Homo academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____ (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____ (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.

_____ (1990). *La domination masculine*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, num. 84, pp. 2-31.

_____ (1992). *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.

_____ (1994). *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.

_____ (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus.

_____ (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.

_____ (1997). *Le champ économique*. In: Actes de la recherche en sciences sociales, num. 119. PP 48-66.

_____ (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Seuil.

_____ (2000). *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas, SP: Papirus..

_____ (2000). *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil.

_____ (2001). *Science de la science et réflexivité: cours du Collège de France, 2000-2001*. Paris: Raisons d'agir.

_____. *Bourdieu, savant & politique*. Marseille: Agone.

_____ (2004). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo, SP: Editora da UNESP.

_____ (2006). *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, SP; Porto Alegre, RS: EDUSP: Zouk.

_____ (2011). *O Senso Prático*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____ (2012). *Sur l'État : cours au Collège de France, 1989-1992*. Paris : Seuil.

DELEUZE, Gilles (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (Coaut. de) (1972). *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

HUME, David (2004). *Ensaio morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks.

MACHEREY, Pierre (1999). *Histoires de dinosaure: faire de la philosophie 1965-1997*. Paris: Presses universitaires de France.

_____ (2011). "A partir de Bourdieu: penser la pratique", In: *La Pensée*, nº330, avril-juin 2002, p. 137-145.

MARX, Karl (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial.

_____ (2007). *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____ (2011). *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, SP: Boitempo.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (Coaut. de) (1951). *Obras escogidas: en dos tomos*. Moscou: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2007). *O anticristo: maldição ao cristianismo; ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras.

ORTIZ, Renato (2002). *Ciências sociais e trabalho intelectual*. São Paulo: Olho d'Água.

_____ (2003). *A Sociologia de Pierre Bourdieu*. Coautoria de Renato Ortiz. São Paulo: Olho d'Água.

PASCAL, Blaise (1987). *Lettres écrites a un provincial*. Paris: Gallimard.

PÊCHEUX, Michel (1988). *Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio*. Campinas, SP: UNICAMP.

ROBBINS, Derek (2000). *Bourdieu and culture*. London: Sage.

SPINOZA, Benedictus de (2008). *Tratado teológico-político*. São Paulo, SP: Martins Fontes.

WACQUANT, Loïc (1996). "De l'ideologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu", In: *Actuel Marx*. n°20, 1996, pp. 65-82.

_____ (2005). *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

_____ (2006). "Seguindo Pierre Bourdieu no campo" In: *Revista de Sociologia Política* Jun, n°26, p.13-29.

WEBER, Max (1993). *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ZIZEK, Slavoj (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Juliana Closes Miraldi: Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) Programa de Pós-Graduação em Sociologia julianamiraldi@gmail.com É mestre em sociologia pela Universidade Estadual de Campinas com a dissertação "Pierre Bourdieu: uma teoria materialista do simbólico". Atualmente, doutoranda em sociologia pela mesma instituição, na qual faz uma pesquisa orientada pelo Prof. Dr. Renato Ortiz intitulada "A arte disputa a Bienal de São Paulo: uma análise da dinâmica diferencial dos campos". Participa, desde 2014, do Grupo de Estudos em Pierre Bourdieu da Unicamp (GEBU) coordenado pelo Prof. Dr. Michel Nicolau Netto. Tem interesse em sociologia contemporânea, epistemologia, sociologia da cultura e da arte; é, ainda, leitora curiosa de filosofia, marxismo, análise do discurso, antropologia e história.

Trabajar prácticas y representaciones. Una propuesta desde Pierre Bourdieu.

María Griselda Henríquez (UNSJ)

Resumen: Si bien de uso común en ciencias sociales, los términos *prácticas* y *representaciones* son nociones que no gozan de una conceptualización precisa y, como sucede con la mayoría de los conceptos sociales, no existe consenso sobre su significado.

Las prácticas (y representaciones) en el contexto de la teoría social han sido abordadas por diferentes autores que desde lugares distintos (tanto desde lo disciplinar como de los objetivos perseguidos) ponen la atención en alguno de los dos términos: las prácticas o las representaciones. De este universo interesa aquí comparar los supuestos de la denominada *teoría de la representación social* con el enfoque menos habitual (al hablar de prácticas y representaciones) de Pierre Bourdieu y su *teoría de la práctica*. Enfoque que, para este trabajo, permite poner en práctica el pensamiento sociológico relacional en toda su complejidad.

Estos desarrollos constituyen el abordaje teórico metodológico de una tesis doctoral en ciencias sociales que estudia el universo de las prácticas de los denominados "beneficiarios" de un programa que podría calificarse como de "desarrollo social", en la provincia de San Juan, Argentina.

Palabras clave del artículo: Complejidad, Prácticas, Representaciones

Working with Practices and Representations. A proposal after Pierre Bourdieu

Summary: Although the terms *practices* and *representations* are commonly used in social sciences, they are notions that do not keep a precise conceptualization and there is no agreement about their meaning, as it happens with most of social concepts.

Practices (and representations) in the context of social theory have been tackled by different authors that from different places (not only from the discipline but also from the reached targets) focus their attention on any of the two terms: practices or representations. From this universe, the interest here is to compare the assumptions of the so called *Social Representation Theory* with the less usual approach (speaking about practices and representations) of Pierre Bourdieu and his *Theory of Practice*. Approach that applies the sociological relational thought in all its complexity in this work.

This development constitutes the theoretical methodological approach of a doctoral thesis in social sciences that studies the universe of the practices of the so called "beneficiaries" of a program that could be qualified as a "social development program" in the province of San Juan, Argentina.

Key Words: Complexity, Practices, Representations

Introducción

Si bien de uso común en ciencias sociales, los términos *prácticas* y *representaciones* son nociones que no gozan de una conceptualización precisa y, como sucede con la mayoría de los conceptos sociales, no existe consenso sobre su significado. Las prácticas (y representaciones) en el contexto de la teoría social han sido abordadas (desde lugares distintos tanto desde lo disciplinar como de los objetivos perseguidos) por diferentes autores entre los cuales se encuentran Bourdieu y Moscovici.

Al rastrear la producción referida a prácticas y representaciones sorprenden los resultados: la mayor parte de los trabajos sobre el tema se sustenta en la denominada *teoría de las representaciones sociales* que tiene en Moscovici, Jodelet o Abric a sus más destacados representantes. Extensión que pareciera resultar de procesos iniciados décadas atrás cuando las ciencias sociales y las humanidades trasladaron el interés desde las estructuras y procesos globales hacia las relaciones de nivel "micro" de la vida cotidiana.

La teoría de las representaciones permite distinguir dos líneas de trabajo, una procesual y otra estructural, en las que las representaciones se trabajan desde el discurso, intentando captar lo inmediato de la subjetividad. Se trata de un enfoque desarrollado desde la psicología social o, como lo denominan algunos autores últimamente, *psicosociológico*.

Pero el tema de las prácticas y representaciones también puede abordarse desde la *teoría de la práctica* de Pierre Bourdieu abordaje, al parecer menos habitual, desarrollado en sus prime-

ros trabajos pero que atraviesa el conjunto de su obra. Desde las prácticas y representaciones Bourdieu propone construir un conocimiento de la realidad que no es ni sociológico ni etnológico sino *socio-antropológico*; asumiendo todas las dificultades que ello implica. Y es por esto, que este enfoque constituye para nosotros una manera de poner en práctica el pensamiento sociológico relacional en toda su complejidad. Este artículo tiene como objetivo presentar esta manera de entender Bourdieu, comparándolo con los supuestos centrales de la teoría de la representación social.

Abordando lo complejo

¿Qué es la complejidad? Se pregunta Morin para analizar, seguidamente, el sentido que se asigna al término:

un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados (...) la paradoja de lo uno y lo múltiple. (...) la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así la complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, lo inextricable, el desorden, la ambigüedad, la incertidumbre. (2007: 32)

Para volver inteligible este mundo de fenómenos desordenados, el conocimiento los ordena y selecciona a fin de, diferenciar, clasificar, jerarquizar. En este proceso que descarta lo incierto y rechaza el desorden, el conocimiento científico se fue "simplificando" bajo "el imperio de los principios de disyunción, reducción y abstracción". (2007: 29)

Pero la complejidad vuelve a la ciencia por el mismo camino por el que salió: los descubrimientos de la ciencia física permitieron "reconocer que el cosmos no es una máquina perfecta sino un proceso en vías de desintegración, y al mismo tiempo, de organización", y que "la vida no es una sustancia sino un fenómeno de auto-eco-organización extraordinariamente complejo que produce la autonomía"; así, una vez más, la apertura al conocimiento y la reflexión generada al interior de las ciencias naturales obligó a las ciencias sociales a reconocer, afrontar, la complejidad de la vida social (2007: 33).

Así entendida, la complejidad hace posible explicar y comprender fenómenos sociales diversos que fueron ignorados por las ciencias sociales hasta ahora. Fenómenos que al ser reducidos a alguna de sus formas tradicionales, la nomotética o la ideográfica, como sostiene Wallerstein (1998), dieron lugar a una epistemología particular que eliminó del análisis el espacio-tiempo y, con ello, el análisis de los procesos necesarios para comprender la estructura social y la transfor-

mación histórica. Epistemología que se tradujo en una institucionalización de las ciencias sociales cuyo éxito incuestionable fue el de haber dividido, escindido, el análisis social en tres lógicas, en tres “niveles”: el económico, el político y el sociocultural.

El abordaje de la complejidad (al que Morin denomina *paradigma*) no “produce” ni determina la “inteligibilidad” y sólo incita a la estrategia/ inteligencia del sujeto investigador a considerar la complejidad del problema estudiado. Incita a distinguir y a hacer comunicar en lugar de aislar y poner en disyunción; a reconocer los rasgos singulares, originales, históricos del fenómeno, en lugar de unirlos pura y simplemente a determinaciones o leyes generales; a concebir la unidad/multiplicidad de toda entidad en lugar de heterogeneizarla en categorías separadas o de homogeneizarla en una totalidad indistinta. Incita, en síntesis, a dar cuenta de los caracteres multidimensionales que presenta toda realidad al ser estudiada (Morin, 1984).

Por tanto, asumir la complejidad invita a abandonar el campo de las certezas y a “aceptar estar siempre en lo complicado, lo confuso, lo impuro, lo vago, etc., e ir de este modo en contra de la idea común del rigor intelectual” (Bourdieu, 1997). Asumir la complejidad, implica asumir el carácter relacional de la realidad, supone conocer procesos, relacionar distintas dimensiones de una problemática analizando los procesos que se generan en sus interdependencias y relaciones históricas contextuales; consiste en un trabajo de análisis crítico, de confrontación de múltiples informaciones, tendientes a superar las fragmentaciones del pensamiento disyuntivo (Achilli, 2005).

En este sentido, se considera que estudiar prácticas y representaciones constituye una tarea compleja puesto que “estas prácticas a veces exacerban y confunden nuestras lógicas” como sostiene De Certeau. Siguiendo a este autor, las prácticas son ese “‘resto’ inmenso constituido por lo que, de la experiencia humana, no ha sido domesticado ni simbolizado dentro del lenguaje”. (De Certeau, 2000: 71) La dificultad para estudiarlas radica, por tanto, no sólo en el hecho de que la cientificidad moderna exige una delimitación y una simplificación de sus objetos sino también porque a la constitución de un sitio científico, previo a todo análisis, le corresponde la necesidad de poder transferir los objetos que se van a estudiar. Y en ese sentido, sólo puede estudiarse aquello que puede trasladarse; lo que no puede arrancarse de raíz quedará, por definición, fuera del campo. Es esta la razón de los privilegios concedidos a los discursos, puesto que pueden captarse, grabarse, transportarse y tratarse en lugares seguros mientras que el acto del habla no puede desprenderse de su circunstancia (De Certeau, 2000: 23-25). Estas reflexiones de De Certeau sobre la naturaleza de las prácticas permiten formular algunas preguntas: ¿cómo dar cuenta de esta particularidad y de los aspectos que la práctica científica ha escindido? ¿Cómo dar cuenta de estas prácticas alojadas lejos del conocimiento y sin embargo poseedoras de su secreto? Esto es, ¿cómo construir conocimiento a partir de un conocimiento que, como sostiene Bourdieu, por definición, no se conoce?

A continuación se exponen las dos maneras ya citadas de trabajar prácticas y representaciones.

Prácticas y representaciones en la teoría social

El centro puesto en las “representaciones”

El rastreo en la literatura sobre prácticas y representaciones conduce a una importante cantidad de trabajos referidos, mayoritariamente, a problemáticas educativas o de salud, los cuales se enmarcan en la llamada *teoría de las representaciones sociales*. Esta forma de trabajar prácticas y representaciones ha dado origen a una escuela surgida en el campo de la Psicología Social que tiene, en la tesis doctoral de Serge Moscovici (1961) su primer antecedente¹.

Para Perera (2005) la propuesta de Moscovici se distancia del individualismo y psicologismo norteamericanos (enfoque éste que, marcado por lo individual, dominaba el campo de las investigaciones en psicología hasta entonces) buscando integrar en una psicología social, las aportaciones de diversas disciplinas dentro de un contexto europeo que permitiera comprender la esencia del pensamiento social desde otra perspectiva. Su teoría de las representaciones sociales está influenciada por la sociología de Durkheim; Moscovici va a recuperar críticamente el concepto de representación colectiva al que denominó “social”, para distinguirse del sociólogo francés.

A diferencia de Durkheim, para quien las representaciones colectivas son formas de conciencia que la sociedad impone a los individuos, para Moscovici las representaciones sociales se construyen en la interacción social de los sujetos sociales en su realidad, son explicaciones del sentido común. Para esta autor, las representaciones constituyen un nuevo modo de conceptualizar las actitudes. Desde estas primeras formulaciones, la noción de representación ha ido ajustándose en el tiempo, en su definición.

Una primera definición de Moscovici (1979) sostiene que la representación social es una modalidad particular del conocimiento cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos:

es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación. ...Sistemas de valores, nociones y prácticas que proporcionan a los individuos los medios para orientarse en

[1] En su Tesis Doctoral *“La Psychoanalyse, son image et son public”*, Moscovici presentó la noción de Representación Social en un análisis de la forma en que la sociedad francesa veía el Psicoanálisis, a través del estudio de la prensa y entrevistas en diferentes grupos sociales (Perera, 2005: 2).

el contexto social y material, para dominarlo (Moscovici, 1979, citado por Perera, 2005).

Otra definición del mismo autor, pero posterior en el tiempo, describe a las representaciones sociales como

un conjunto de conceptos, enunciados y explicaciones originados en la vida diaria, en el curso de las comunicaciones interindividuales. En nuestra sociedad se corresponden con los mitos y los sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; incluso se podría decir que son la versión contemporánea del sentido común ... constructos cognitivos compartidos en la interacción social cotidiana que proveen a los individuos de un entendimiento de sentido común (Moscovici, 1981, citado por Perera, 2005).

En esta segunda definición, se pierde la referencia explícita a las prácticas como conocimiento práctico, como acción implícita en ese conocimiento de sentido común que será recuperada, más tarde, por Denise Jodelet, una de las más importantes continuadoras de la obra de Moscovici, que va a incorporar en su análisis elementos esclarecedores definiendo a las representaciones sociales como "modalidades de pensamiento práctico orientado a la comunicación, la comprensión y el dominio de lo social, de lo material e ideal" (1984: 361). Para esta autora las representaciones marcan "el punto donde se intersecta lo psicológico y lo social" (1984: 473)².

Ampliando esta idea podría decirse que el pensamiento práctico surge de las prácticas en la sociedad y se alimenta en la perpetuación o la contribución de su propia transformación. Sin embargo, es un conocimiento que si bien pone el énfasis en el proceso social (esto es, en el contenido de la representación y no en los procesos cognitivos) permanece en el nivel de la subjetividad. Los procesos que le dan contenido no son incluidos en el análisis; el análisis queda supeditado al discurso que busca captar la *experiencia vivida*, la familiaridad con el medio ambiente, grupal, familiar, cultural. Podría decirse, entonces, que se trata de un enfoque que al permanecer en el nivel de la subjetividad excluye del análisis sus propias condiciones de posibilidad y de allí, el acento puesto en las *representaciones*.

Tal una lectura desde las interacciones³, y en términos de Bourdieu, este enfoque, al no tomar en cuenta en el análisis lo que las prácticas y representaciones deben a la lógica de las interacciones simbólicas, reduce las relaciones entre las posiciones en las estructuras objetivas a relaciones intersubjetivas entre los agentes que ocupan esas posiciones. De esta manera, se ex-

[2] Al decir de Denise Jodelet la noción de Representación social se halla en la encrucijada entre la Sociología y la Psicología. (Perera, 2005:7)

[3] Si bien la teoría de las representaciones sociales reconoce un conjunto de aspectos que hacen converger al enfoque procesual con el interaccionismo simbólico, Araya (2002) hace énfasis en la no equivalencia entre ambos abordajes basándose en la postura socio-construccionista del primero.

cluye tácitamente, todo lo que deben esas estructuras a las interacciones y representaciones que los agentes pueden tener, al tiempo que se asume, de la misma manera, la teoría espontánea de la acción. Teoría que hace del agente o de sus representaciones el principio último de las estrategias capaces de producir o transformar el mundo social. "Todo lo que vuelve a colocarnos en el espacio de la visión pequeño burguesa de la teoría del mundo social donde las relaciones sociales son lo que son y lo que se hace" (2012: 183-186). Esto es, reducir la estructura objetiva de la relación entre los individuos a la estructura coyuntural de su interacción en una situación o grupo particular (Ibídem: 216-217).

Araya (2002) reconoce los límites presentes en la teoría de la representación para captar la lógica de los procesos sociales e históricos cuando sostiene que las representaciones sociales deberían ser abordadas integrando sus dos enfoques (el procesual y el estructural) desde un contexto histórico y social ya es en los elementos estables del núcleo [de la representación], justamente, donde podría rastrearse su genealogía. Si las representaciones se abordaran sólo desde uno u otro enfoque (o desde sus términos constituyentes o procesuales)⁴, no se estaría dando cuenta de su carácter histórico, lo cual necesariamente hace perder de vista la totalidad (2002: 53-54).

El centro puesto en las "prácticas"

"El progreso del conocimiento, en el caso de la ciencia social, supone un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento; por eso exige obstinados retornos sobre los mismos objetos (...) que son otras tantas ocasiones de objetivar más completamente la relación objetiva y subjetiva con el objeto" (BOURDIEU, 2007: 9).

Con esta frase, Bourdieu inicia el prefacio del *Sentido Práctico* y en ella está condensada buena parte del propósito de su empresa intelectual. Empresa iniciada en el marco de las luchas intelectuales francesas que tuvieron lugar durante la década de 1960, cuando la fenomenología y la antropología estructural se disputaban el lugar asignado a las ciencias sociales. En este contexto Bourdieu buscará objetivar la relación objetiva y subjetiva con el objeto de conocimiento social, de interés socio-antropológico.

Habiendo identificado la falsa antinomia entre objetivismo y subjetivismo, el autor propone consultar en la historia la manera en que esa oposición se ha ido construyendo, así como las prácticas académicas que contribuyen a su permanencia. En este sentido, la mayoría de los errores a

[4] Según Araya (2002:48): "las R S son pensamiento constituyente y a la vez pensamiento constituido (...) se puede afirmar que el aspecto constituyente del pensamiento son los procesos y el constituido son los productos o contenidos. El enfoque que se centra en el primer aspecto es el procesual y el estructural, se centra en el segundo aspecto.

los que se ha expuesto (y sigue exponiéndose hoy) la práctica sociológica y la reflexión sobre ella radican, como sostienen Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2008: 23) "en una representación falsa de la epistemología de las ciencias de la naturaleza y de la relación que mantiene con la epistemología de las ciencias del hombre". Para estos autores, epistemologías tan distintas como la de Dilthey y la del positivismo, al ignorar la "filosofía exacta de las ciencias exactas" fabrican distinciones forzadas entre los métodos. De esta manera, la crítica del mecanicismo positivista ha servido para apoyar el carácter subjetivo de los hechos sociales irreductibles, en consecuencia, a los métodos rigurosos de la ciencia. De la misma manera, la crítica subjetivista de la objetividad de los hechos sociales, igualmente mecánica, impugna todo esfuerzo por encarar los problemas específicos que plantea la transposición a las ciencias del hombre del saber epistemológico de las ciencias de la naturaleza. Esta dificultad para comprender la naturaleza del conocimiento sobre lo social ha privilegiado, en la formación de generaciones de sociólogos y antropólogos, un saber por sobre el otro, acción que promueve, además, la confusión identitaria e implica el reproche de la invasión a otros campos disciplinares. Por todo esto, Bourdieu propone superar las falsas antinomias (objetivismo-subjetivismo, teoría-práctica, individuo-sociedad, masculino-femenino, etc.) dilemas que, heredados de la filosofía, han condicionado la comprensión de la realidad social y el desarrollo de las ciencias sociales.

A fin de alcanzar este propósito, el autor revisa la relación entre lo objetivo y lo subjetivo a partir de un conjunto de principios analíticos y posturas metodológicas que le permiten entender estas visiones como diferentes "estados" de lo social: sistemas objetivos de posiciones y ensamblajes subjetivos de disposiciones que, resultantes de la historia depositada tanto en los cuerpos como en las cosas, dan cuenta de una realidad única y socialmente construida: lo social existe en las cosas y en los cuerpos. Oposición fundacional que permite, a partir de ella, construir todas las demás. En este sentido, propone un conjunto de conceptos relacionales que no pretenden alcanzar el status de teoría sino que deben comprenderse como *herramientas* a partir de las cuales (y con sus limitaciones) es posible construir una mirada socio-antropológica de la realidad, construir conocimiento sobre lo social.

Desde este marco teórico-metodológico se busca explicar las acciones sociales hasta donde sea posible y *cómo si fueran* totalmente explicables sociológicamente (Gutiérrez, 2005). Esta manera de entender la realidad social sustituiría la relación ingenua entre individuo y sociedad por otra en la que se reconocen dos modos de existencia de lo social, "dialéctica de la interiorización y la exteriorización": lo social hecho cosas, o las estructuras externas, y lo social hecho cuerpo, o las estructuras internas.

Así para construir su "teoría de la práctica", "o más exactamente, del modo de generación de las prácticas", Bourdieu recurre a la noción de *hábitus*, concepto presente en la tradición filosófica clásica que permite articular lo individual y lo social. El autor entiende por *hábitus* a

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "regladas" y "regulares" sin ser en absoluto el producto de la obediencia a reglas, y siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (2007: 86)⁵.

Esta concepción de la acción, entendida como un sistema de disposiciones (inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de cierta manera no-consciente) duraderas (esto es, fuertemente arraigadas en los individuos) y transferibles, interiorizadas por el agente en el transcurso de su vida, de su historia (condiciones objetivas de existencia y trayectoria social), desecha la noción de acción como respuesta a un estímulo, una reacción mecánica o una intención consciente de un sujeto racional. El hábitus es historia incorporada, pero también *depositada*: es presencia activa de todo el pasado del que es producto, es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa, "espontaneidad sin conciencia ni voluntad". Produce historia a través de la historia. Es un concepto que tiene la virtud de descartar la interpretación en términos de acción racional que el carácter "razonable" de la acción parece imponer (Bourdieu y Waqquant, 1995: 89) al tiempo que permite explicar el hecho de que sin ser propiamente racionales, los agentes sociales sean razonables, sensatos, no cometan locuras. El hábitus no es una disposición mental, sino corporal. "Historia sedimentada", historia hecha cuerpo, "es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas". Dado que resulta de la incorporación de las estructuras objetivas "es perdurable, más no inmutable" (Bourdieu y Waqquant, 1995: 92); al ser producto de la experiencia biográfica, de la misma manera que no hay dos historias individuales idénticas, no habrá dos hábitus idénticos aunque haya clases de experiencia (Bourdieu, 1990: 114). En este sentido, Bourdieu va a plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social. A saber, colectivo. El hábitus "es una subjetividad socializada". (Bourdieu y Waqquant, 1995: 87)

De esta manera, y como conjunto de disposiciones e intereses el hábitus conforma esa subjetividad común, visión del mundo similar, conjunto de imágenes que condensan un esquema de referencias, significados, percepciones y pensamientos o, lo que es lo mismo, *representaciones* a través de las cuales los agentes otorgarán sentido a sus prácticas. Así, al otorgar significaciones diversas a posiciones semejantes, el hábitus proporciona márgenes de actuación diferente a agen-

[5] Esta definición, revisada en 1980, presenta leves diferencias con la expuesta en el *Bosquejo de una teoría de la práctica*, que data de 1972.

tes que ocupan la misma posición en el espacio social. Entendido como categorías de percepción y de apreciación, estructuras cognitivas y evaluativas adquiridas a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social, "produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, y objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los sistemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido social." (Bourdieu, 1988: 134)

Esto es, las representaciones de los agentes varían según su posición en el espacio social (y de los intereses a ella asociados). Cuando se habla de representaciones se hace referencia a la "vivencia" que los agentes tienen acerca de lo que hacen y, si bien esta vivencia no constituye la verdad completa de lo que hacen, sin embargo, forma parte de la verdad de su práctica.

A diferencia de otras lecturas, para Bourdieu la percepción del mundo social, las representaciones, son el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social, planteando una correspondencia entre las estructuras objetivas y las estructuras mentales. Las representaciones "inclinan a los agentes a tomar el mundo social tal cual es, a aceptarlo como natural". (Bourdieu, 1990: 287-289) Es decir, al ser producto del hábitus la representación es tanto estructura estructurada como estructurante, ya que construye representaciones al tiempo que construye el propio mundo.

Prácticas y representaciones de los destinatarios de un programa social: el ProHuerta

Para dar cuenta de las prácticas, pensamiento que por definición no se piensa, no se conoce, Bourdieu insiste en la necesidad de descartar la experiencia familiar del mundo, el sentido común, como requisito para acceder a las condiciones objetivas (económicas y sociales) de esa experiencia. Pero este ejercicio sólo es posible mediante la objetivación de esas condiciones a fin de establecer cierta regularidad en las prácticas. Este juego, que concede a cada una de las formas de conocimiento sus posibilidades y limitaciones (sin renunciar a la racionalidad), es para el autor, lo que le permite en un modo de conocimiento objetivista renunciar a comprender el significado que los actores dan a sus acciones para explicar mejor ese comportamiento para luego, en un modo de conocimiento subjetivista o fenomenológico, restituir y describir la experiencia primera del mundo social (experiencia que no se cuestiona, para la que el mundo es autoevidente, natural). En este momento del análisis entra en juego el hábitus que, al relacionar sentido vivido y sentido objetivo, actúa interpretando el mundo y (pre) produciendo las prácticas por medio de las cuales los agentes interactúan. Pero como, además, es un sistema de disposiciones duraderas y transferibles en el cual está presente, hecha cuerpo, la realidad en tanto que estructura, el hábitus se vuelve accesible a través de la producción de prácticas y representaciones. Esto es, por un lado, aprehender las estructuras objetivas descartando las representaciones de los agentes, puesto que

estas estructuras orientan a las interacciones y, por otro, recuperar la perspectiva del agente para dar cuenta de las luchas cotidianas, individuales y colectivas, que tienden a conservar o modificar tales estructuras.

Desde esta lectura nos propusimos construir el objeto de conocimiento de una tesis que planteó como objetivo comprender los mecanismos sociales que operan en los agentes destinatarios de los programas sociales al momento de incorporar o rechazar las pautas que estos proponen. Los programas se pensaron, a priori, como acciones distintas del asistencialismo propio de fines de la década de 1980 y se los calificó como de *desarrollo social* ya que de su operatoria y objetivos se desprende (aunque no de manera explícita) la modificación de comportamientos, de prácticas cotidianas, así como la adquisición de pautas culturales a partir de nuevos aprendizajes que se consideran ajenas a la población objetivo identificada. Tal el caso de la autoproducción de alimentos, mediante la huerta orgánica, que propone ProHuerta.

Una primera mirada permitía pensar que frente al ProHuerta los agentes podrían construir dos tipos de respuesta posibles: una, que podría considerarse *exitosa*, cuando los beneficiarios se apropian de las pautas promovidas por el programa y las reproducen incorporándolas como *prácticas*; otra, que podría considerarse como *fracaso*, cuando los destinatarios no se involucran con el Programa, desestiman su propuesta y, por tanto, se pierde la posibilidad de su reproducción. A partir de esta primera aproximación se pensó un primer supuesto apoyado en la teoría de la práctica: *'si las condiciones de existencia de los grupos de destino se suponen similares, serían las prácticas y las representaciones las que estarían jugando en la construcción del tipo de respuesta frente a las pautas del programa'*.

Pero si el programa puede pensarse como un espacio de relaciones sociales, institución, un microcosmos, en el que se desarrollan las *prácticas* y entran en juego las *representaciones* de los agentes, que los determinan. Es posible reformular el supuesto y pensar que *'las respuestas construidas por los destinatarios no están condicionadas por la manera en que se diseña o se instrumentan los programas, sino más bien por las disposiciones de los agentes. Disposiciones que los programas favorecen y exigen a la vez y, en consecuencia, harán o no posible la aprehensión de las pautas que éstos promueven'*. Estos supuestos constituyeron el punto de partida de la investigación.

A modo de cierre

La sociología de la acción, o teoría de la práctica, de Pierre Bourdieu es uno de los aspectos menos conocidos de su sociología que da sus primeros pasos con la *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), continúa en 1980 con *El sentido práctico* para volver a recuperarla en *Meditaciones pascalianas* (1997). (Corcuff, 2013: 46-47)

En opinión de Costey (2004) la contribución a la teoría de la práctica es, en el conjunto de la obra de Bourdieu, la que presenta más zonas sombrías. Sin embargo, el esfuerzo reflejado en trabajos como el *Esquisse* o *El sentido práctico* en los que vuelve una y otra vez a preguntarse por la posible relación entre un sujeto libre dotado de voluntad (encarnado en el pensamiento de Sartre) y el determinismo del pensamiento estructuralista (representado por Lévi-Strauss) hacen de este autor “un pensador de su tiempo” y a su proyecto intelectual, el del contexto de la década de 1960, momento en el que la fenomenología y la antropología estructural eran caras a las humanidades. Surge entonces la pregunta ¿por qué recurrir hoy a una producción intelectual que se considera el producto de una época y una cultura particulares?

La lectura de Bourdieu que aquí se propone no pierde de vista que son múltiples y diversas las críticas a su sociología⁶. Sin embargo, y parafraseando a Costey (2004) se sostiene que su obra, aun cuando plena de desvíos, reformulaciones y otros rodeos, mantiene cierta incertidumbre que le ha permitido construir de manera gradual (y podríamos agregar, siempre abierta a otras posibilidades) una sólida propuesta cuya coherencia y consistencia se hace presente *ex-post*. Un proyecto intelectual que plantea la imposibilidad de conocer la realidad social en su complejidad sin antes reconocer los límites de las formas que asume el conocimiento escolar. Por todo esto, consideramos que ese esfuerzo que es posible reconocer en su primeras producciones y que recupera treinta años después en las *Meditaciones pascalianas*, tiene por objetivo mostrar, poner en evidencia, una manera diferente de estudiar la realidad social que, buscando superar las falsas antinomias construidas por la epistemología tradicional, va a aportar elementos para abordar la realidad social en tanto realidad compleja, relacional.

Referencias bibliográficas

- Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología social*. Rosario: Laborde Editor.
- Araya, S. (2002). *Las Representaciones Sociales: ejes teóricos para su discusión*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede Académica Costa Rica. Costa Rica: Editorial Leonardo Villegas.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas*. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

[6] En nuestro medio la obra de Denis Baranger (2004) repasa esas críticas.

Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Repuestas por una antropología reflexiva*. Barcelona: Gedisa.

De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México, D.F: Universidad Iberoamericana. Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías*. Segunda edición. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Costey, P. (2004). *Pierre Bourdieu, penseur de la pratique*. Tracés. Revue de Sciences humaines. Recuperado en <https://traces.revues.org>

Jodelet, D. (1984). *La Representación Social: fenómeno, concepto y teoría* en MOSVICI, S. (1984) *Psicología Social II. Pensamiento y Vida Social*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Antrophos.

Morin, E. (2007). *El pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Perera Pérez, M. (2005). *A propósito de las representaciones sociales. Apuntes teóricos, trayectoria y actualidad*. Recuperado en www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar

Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

María Griselda Henríquez: Instituto de Investigaciones Socioeconómicas. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan mhenriquez@unsj-cuim.edu.ar Licenciada en Sociología. Mag. Gestión del Desarrollo Urbano Regional. Doctorando en Ciencias Sociales Universidad Nacional de Cuyo. Docente de grado en la carrera de Sociología, y de posgrado en las facultades de Ciencias Sociales y Arquitectura, Urbanismo y Diseño. Investigador, director de proyecto.

Empero lo social: el filósofo del presente en Derrida

Ricardo Viscardi (UdelaR)

Resumen: En *Ecografías de la televisión* Derrida presenta al "filósofo del presente", que vincula tanto con el "filósofo de la presencia del presente" como con el "filósofo de la presentación del presente". Sin embargo elude en definitiva la opción entre uno y otro, evitación que es efecto, para Derrida, de una imposibilidad de desvinculación: "ningún filósofo digno de ese nombre aceptaría esa alternativa". Comparten, uno y otro, la condición de "filósofo del presente" y también la conjunción adversativa "empero", que significa lo uno y lo otro como propio al filósofo del presente, a la vez filósofo de la presencia del presente y filósofo de la presentación del presente. Si bien desde entonces la sociedad se extiende por provisión de filosofía, desde la filosofía no se puede distinguir, en tanto individuación intransferible, a su vez, un *socius* del otro. Cierta dividuación asociativa se vincula, empero, a una posibilidad cardinal que equilibra el tiempo del presente: la virtualidad. Desde entonces, el fundamento asociativo transita, empero, desde la soberanía a la incondicionalidad, que se plantea incondicionada en un "tiempo virtual".

Palabras clave: presente, virtualidad, incondicionalidad, filosofía

Abstract: Derrida presents in *Sonograms television* the "philosopher of the present", which links both the "philosopher of the presence of the present" as the "philosopher of the presentation of the present". However Derrida ultimately eludes the choice between one or the other, avoidance which is for Derrida, an impossibility of disengagement: "no philosopher worthy of the name

would accept this alternative". They both share the status of "philosopher of the present" as well as the adversative conjunction "however", which means both one and the other as philosopher of the present, while philosopher of the presence of the present and philosopher of the presentation of the present. While, since then, the society expands due to provision of philosophy, from philosophy it cannot be distinguished, inasmuch non-transferable individuation, a *socius* from another. Certain associative *dividuation* links, however, to a cardinal possibility that balances the present time: virtuality. Since then, the associative basis shifts, however, from sovereignty to unconditionality, which arises unconditioned in a "virtual time".

Keywords: present, virtuality, unconditionality, philosophy

Presentación del presente

La visita de Georges Labica a Montevideo coincidió, en el año 1999, con el aniversario de la caída del muro de Berlín. El 9 de noviembre de ese año Labica dictó una conferencia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Una segunda coincidencia provino, en aquella oportunidad, de la especialidad académica del conferencista, profesor de filosofía contemporánea en la Universidad de Nanterre y autor, junto con Gérard Bensussan del *Diccionario crítico del marxismo*. Esta segunda coincidencia se integraba fluidamente al ámbito receptor de aquella conferencia dictada por Labica, en cuanto la propia Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación concentraba una parte congruente de la influencia histórica del Partido Comunista en la universidad uruguaya. Conviene asimismo asociar a esa afinidad de trayectos y memorias, que la universidad uruguaya consistía exclusivamente, hasta entrada la segunda mitad de los años 80', en la universidad pública. Finalmente una tercera coincidencia provenía de las características del propio Partido Comunista uruguayo, que más allá de su posición dominante en el aparato y la militancia de la central única de trabajadores del movimiento sindical uruguayo (PIT-CNT), presentaba dos rasgos que lo diferenciaban del resto de los partidos comunistas latinoamericanos: ser un partido con amplia representación de sectores intelectuales y dirigido políticamente por estos últimos, además de una significativa integración histórica en el sistema político uruguayo, signado en particular por su condición de partido fundacional del Frente Amplio.

Mientras el esplendor de otrora había descaecido en filas comunistas, particularmente tras la caída del muro de Berlín, el ámbito académico uruguayo había conservado, por el contrario, cierto aura teñido del cientificismo de antaño. Todavía en 1995, el Instituto de Filosofía celebró un coloquio denominado "Marx Hoy", con la presencia de un científico e intelectual determinante en la vida del Partido Comunista y la propia comunidad científica uruguaya: el ingeniero José Luis Massera. En ese evento, un ingeniero y letrado uruguayo, que se vincula a la misma tradición de integración académica del Uruguay, Juan Grompone, postuló una expresión matemática de la teoría social de Marx (Grompone, 1996).

En ese contexto pautado por una condición canónica del cientificismo moderno, Georges Labica, representante del marxismo académico francés, intelectual de significativa incidencia en el propio Partido Comunista francés, participe en una primera plana que integraban asimismo Roger Garaudy y Louis Althusser, sostuvo la siguiente aserción:

“El marxismo es totalitario y lo es porque es positivista”.¹

Vinculado de larga data al contexto marxista latinoamericano, particularmente por la amistad que mantenía con intelectuales del Partido Comunista Argentino, Labica no desconocía el contexto académico y político del Uruguay, sobre todo en su vertiente ligada al movimiento comunista internacional. No podía por lo tanto dejar de advertir, incluso en calidad de miembro conspicuo de cierta internacional académica marxista, la presencia de esa sensibilidad cientifista en el escenario académico al que se dirigía. Más allá del coraje intelectual de Labica, lo concentrado de su expresión debe ser leído a la luz de una inferencia que se desprende del vínculo entre las dos afirmaciones que presiden aquella osada declaración: a) el marxismo es totalitario b) es totalitario porque es positivista.

Según Canguillehm el positivismo postula, en su versión primigenia bajo el influjo de Augusto Comte, la primacía de un Orden previo sobre el propio conocimiento, a la par que éste último se encuentra fatalmente inscripto en cierta órbita supérstite, articulada con el devenir del mismo universo. En esa perspectiva el conocimiento obra como el “pequeño motor” capaz de poner en movimiento el gran motor del devenir universal (Canguillehm, 1983: 93-95). Esta ignición del saber no es meramente formal, sino también edificante: en cuanto el conocimiento liderado por la mente humana perfecciona la articulación propia del Orden en su conjunto, tal incremento en excelencia no puede sino redundar en una mejor participación de la condición humana (representada en esta perspectiva ante todo por la mente), en el propio orden universal. Es decir, la totalización cognitiva es portadora de excelencia y esta redundante en un mejor posicionamiento del humano en la naturaleza: el Progreso no sólo propicia una serie singular del devenir, sino que adquiere también la proyección teleológica de un destino para la condición humana.

El propósito de Labica se ubica, al establecer un vínculo entre positivismo y marxismo, en las antípodas de la posición inicial de Habermas en su reivindicación antipositivista del marxismo (Habermas, 1973: 208-209). El cuestionamiento del profesor de Nanterre se dirigía inequívocamente a un lugar medular del conocimiento en el planteamiento marxista, que habilitaba asimismo una condición totalitaria en el plano político. La consonancia del marxista francés con la perspectiva desarrollada por un pensador radicalmente discontinuista como lo fue, según declaración de parte, el mismo Canguillehm, puede sin embargo encontrarse esclarecida por otra

[1] Esta declaración de Labica fue presentada por primera vez en Viscardi, R. “Sobre Jacques Derrida” *3er Ciclo de Debates sobre Teoría Sociológica*, Instituto Goethe, Montevideo, 1999.

declaración del propio Labica, expresada entre colegas, con oportunidad de la misma visita académica a Montevideo.

Allí afirmó que Derrida había percibido, a partir de "Spectres de Marx", la amenaza que se cernía sobre aquel presente de inicios de los 90', advertencia que le habría sido dirigida, con anterioridad, por Labica y otros colegas que compartían la misma cautela. Cotejando las dos declaraciones que acabamos de reseñar, se desprenden un conjunto de interrogantes. La primera se vincula a la propia congruencia de los propósitos del profesor francés en Montevideo. ¿Cómo puede sostenerse al mismo tiempo que el marxismo "es totalitario porque es positivista" y celebrar cierta reivindicación de Marx que surge de "Spectres de Marx"?

Pasado del presente

La entrada "Ontología (sobre el ser social)" del *Dictionnaire Critique du Marxisme* (Labica y Bensussan, 2013: 811-816) señala una oposición entre Lukács y Sartre, en cuanto los dos autores introducen una misma referencia a la ontología en una perspectiva que se inspira por igual en la orientación de Marx, pero que adopta sin embargo, significaciones contrapuestas. Incluso la extensión de los desarrollos que dedican Bensussan y Labica a uno y otro en el Diccionario son significativamente dispares. Mientras el marxista húngaro recibe una atención detallada, el más reconocido autor del existencialismo francés es presentado por oposición al magiar, a través de una diferenciación que no reseña, como tal, su pensamiento sobre la ontología.

Esta diferencia en la atención que se dedica a uno y otro planteo en el comentario del Diccionario puede aclararse, sin embargo, en cuanto se observa la referencia que domina la explicación de la ontología en Lukács: su adhesión a la propia ontología de Nicolai Hartmann. Asimismo en esa entrada se destaca, de la obra de Hartmann, el intento de reformular el sello histórico de la ontología entendiendo, en particular, que esa orientación filosófica fue radicalmente opacada, desde el siglo XVII, por una indebida superposición de la teoría del conocimiento.

Esta lectura de la ontología marxista según un criterio estampado en el anticognitivismo de Hartmann (1949: 787), explica la escasa presentación a la que se reduce, respecto a "ontología", al propio Sartre. Este último apuntaba, ya desde "El existencialismo es un humanismo", a una incorporación del humanismo en la perspectiva teórica del marxismo, que va a acentuarse como solución ante la "alienación teórica" del mismo legado marxista que se denuncia en "Crítica de la razón dialéctica". Todo humanismo no puede, en efecto, sino acentuar la participación estructural del ámbito de dilucidación que le es propio, la conciencia. Una centralidad del conocimiento lo lleva a sobredimensionar, por su propia inclinación respecto a una ontología, el lugar de la conciencia y del procedimiento metodológico que se dirige en su ámbito.

Esa lectura de Lukács ilumina doblemente la satisfacción de Labica ante "Spectres de Marx" de Derrida. Se trata, por un lado, de una satisfacción política. El papel del liberalismo en la acen-

tuación y trivialización de la dominación, particularmente por la vía de su naturalización histórica, se ve plenamente puesto de relieve en "Spectres de Marx". Se trata por otro lado de una satisfacción teórica, ya que la lectura crítica del estructuralismo por Derrida y un replanteamiento de la validez de Marx coinciden en un punto: el cuestionamiento de la determinación cognitiva, en cuanto se entiende por tal, ante todo el supuesto lugar del sujeto del conocimiento que cuestiona Hartmann.

La reversibilidad representativa de lo social

El título de la entrada que dedica el *Dictionnaire critique du marxisme* a la ontología, pone bajo forma de paréntesis la condición ontológica que allí se presenta: el ser social, a través de la antedicha denominación "Ontología (sobre el ser social)". Ahora, queda en suspenso la cuestión de saber si tal "ser social" de la ontología refiere a una región de esta última, en el sentido que le da Husserl a la regionalidad de las disciplinas, o si por el contrario, tal "ser social" constituye la entidad determinante de la ontología, es decir, el sujeto como tal. Pese a que una lectura recta pareciera inclinarse a la primera interpretación, una lectura *obliqua* adquiere prioridad conceptual, ya que si el "ser social" constituyera una mera "región" entre otras, la ontología podría prescindir de la inscripción secular del conocimiento en la condición pública, con el consiguiente terreno cedido a una genealogía religiosa de la propia ontología. El énfasis que pone Hartmann respecto a la condición natural del saber no deja, al respecto, ninguna duda (Hartmann, 1949: 788).

Sin embargo, esta dualidad entre el "ser social" y el "ser como tal" también subraya una interrogación planteada desde siempre al marxismo, quizás precisamente porque interroga la concepción de lo social desde el conocimiento mismo: la condición propia de "lo social" no puede distinguirse ni de la naturaleza ni de su término homónimo en la tradición clásica, que se prolonga a través del Iluminismo: la representación. En particular Derrida cita en acápite de su lectura de Condillac a Victor Cousin y a Karl Marx, que identifican por igual al *abbé de Mureau* en el lugar supérstite de la filosofía francesa desde inicios del siglo XVIII (Derrida, 1990: 8-9). Cuando Derrida debe interpretar el vínculo entre filosofía y política en la tradición francesa, no deja de referir a la "lengua de cálculos" de Condillac en tanto característica de la *subjetividad* atada, sin margen de *subjetividad* posible, al orden clásico del saber. La condición social reviste, por consiguiente, una característica *representativa* reversible: el conocimiento engendra lo social y viceversa, lo social engendra el conocimiento. "Ninguna invención, pues, sino sólo una poderosa combinatoria de discursos que se nutre de la lengua y está condicionada por una especie de contrato social preestablecido y que compromete de antemano a los individuos" (Derrida, 1995: 33).

El propio Condillac provee el mejor ejemplo de esa reversibilidad, en tanto por igual afirma que el niño entre los osos nunca alcanzaría a dominar el lenguaje de los osos -lo que supone que los plantígrados poseen uno propio (Condillac, 1798: 108), como afirma por otro lado que alguien

privado del oído desde el nacimiento no llegaría a concebir ideas adecuadas, faltaría del saber socialmente impartido (Condillac, 1798: 100). Signos, comunicación, educación, instituciones e ideas forman un todo circular y solidario: se refuerzan dentro de una misma estructura, que siempre se cierra en la perfección de un centro representativo, memorablemente cristalizado por Foucault en las flechas centrípetas que orientan el esquema de la "Ciencia General del Orden" (Foucault, 1966: 87).

Pareciera, por lo tanto, que si la puesta entre paréntesis "del ser social" traduce tan sólo una intención de organización del vocabulario, incluso con el fin de orientar al lector de un diccionario que aspiraba, por su propia inspiración teórica, a trascender por encima de la comunidad académica, tal intento de organización no dejaba de traducir, asimismo, una escisión moderna en la reversibilidad entre "lo social" y "el ser". La satisfacción de Labica con el "giro marxista" de Derrida terminaría por ser, por consiguiente, una satisfacción poco marxista, pero no en un sentido que renegaría de Marx, sino en un sentido que iría más allá del propio materialismo de Marx. Conviene recordar, en efecto, que Labica dedicó un estudio exegético a las "Tesis sobre Feuerbach". El cometido de las Tesis, en el propósito del propio autor del afamado opúsculo, consiste en involucrar al materialismo en un "aspecto activo" (Labica, 1987:45) que este habría dejado en manos del idealismo.

En tanto interrogaba la filiación del materialismo de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, Labica no se vería defraudado por la materialidad de los espectros como los entiende Derrida, ya que incluso en la lectura de Pierre Macherey, tal espectralidad no se vincula con la elusión o la elisión, sino con el retorno desde otro lugar, que no deja de contrastar con el presente. Tal retorno se encuentra figurado por un término que interviene, en la lengua francesa, como tercero aludido por el par fantasma/espectro: *revenant*. El término *revenant* se puede traducir en español, antes que por fantasma o espectro, por "aparecido". En tanto accede al más acá desde el más allá, tal aparición no significa, por lo tanto, la mera evocación mental o la inmaterialidad de la presencia, sino una enajenación de la presencia (Macherey, 1999: 27). Inconsistente y efímera por carencia de sustento, la enajenación de la presencia trae a una relación de presente, a su cargo, lo que escapa a la continuidad de la representación, es decir, a la consistencia ontológica de lo social, o viceversa.

La transparencia del substancialismo en la representación

La reversibilidad representativa requiere que la mediación entre el pensamiento y el ente quede liberada de toda condición particular para alcanzar significación universal. En cuanto se constituye como crítica del fonocentrismo, la crítica del logocentrismo inficiona la escritura fonológica y deconstruye transversalmente la tradición de la presencia a sí como "oírse hablar". La presencia a sí adosa -al menos- el significante fonético y queda gravada por una presencia, que se articula

más allá de sí misma, con la propia cadena significante que escapa a la economía lingüística del signo -incluso y sobre todo, el saussuriano. Mientras Saussure no puede dejar de reivindicar el principio de comunicación (Derrida, 1972c: 34-35), que ata su planteo a la tradición metafísica de un hablante que asiste, ante todo otro -antes que a todo otro, a un "oírse hablar", también por otro lado vincula el signo a un significante que no se enajena nunca por completo en la completitud conceptual -ante todo, la de "oírse hablar" (Derrida, 1972c: 28).

Esta crítica de la transparencia representativa adquiere trascendencia, en cuanto permite abordar dos "asignaturas pendientes" en la crítica de la metafísica. La primera se vincula a la cuestión del "lugar vacío" que Lévi-Strauss atribuye al signo, lugar vacío en cuanto para las diferentes configuraciones mitológicas puede ser ocupado por un elemento no significante en el sentido saussuriano, es decir, fonológico, del signo (Viscardi, 2009: 38). Por tal vía, el sujeto queda privado de una condición genérica con relación a la especie humana, de forma que todo ingreso de un relato en la estructura mitológica supone la intervención de una individualidad incoercible, si tal coerción debiera intervenir de parte de una condición homóloga a todos los miembros de la especie, es decir, una esencia. Desde el momento en que este planteo de la variación ad-infinitum del significante mitológico quiebra la identificación entre esencia humana y signo fonológico, quiebra asimismo la asignación de tal esencia humana a cualquier condición universal, rectora del sentido propio -por igual- de la universalidad y del género humano.

La crítica de la identidad como igualdad desarrollada por Heidegger planteaba, por otro lado, un cuestión inversa sobre la condición propia de la substancialidad. La crítica aquí no se dirigía a la condición transparente del sujeto universal, sino a la identidad de la mediación con el ser del ente, que para el pensador de la Selva Negra había sido identificada con la mediación cognitiva de la representación. La cuestión de la identidad había quedado, de esta forma, sometida a la unidad especulativa y remitida a la monotonía del procedimiento de abstracción.

Heidegger reivindica, por el contrario, la mediación de la cosa consigo misma, en la que se manifiesta el vínculo del ser con el ente. "(...Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst"(Heidegger, 1978: 7).²

El ser proviene del ente al que se debe y en el que se atesora, por lo tanto, todo conocimiento queda sometido a la identidad propia del ser del ente, que consiste en el ente mismo y no en el procedimiento que lo presenta a través de la uniformidad de un mero acceso formal, por medio de la especulación. Remitida a esa formalización del pensamiento, la identidad se reduce a la mediación propia a la especulación -descartando cierta "secreta mediación" del ente consigo mismo, procedimentalismo que configura una enajenación abstracta de la identidad.

[2] "(...a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo" (trad. Cortés y Leyte, Ed. Arcis).

Tanto la eliminación de la universalidad del sujeto por parte de Lévi-Strauss como el cuestionamiento, por parte de Heidegger, del procedimiento especulativo propio al idealismo alemán, restituyen el saber a un lugar pleno en la existencia, en cuya propia índole cunde el saber. Tanto uno como otro dejan en vilo, pese a esa reasignación ontológica del saber, la cuestión de la estructura que le es propia. Este lugar (del saber que se atribuye a un sujeto) puede presentarse a sí mismo como artífice del concepto, erigiéndose en celador del conocimiento de cada cosa en particular. Esta presentación no es una más, sino la presentación del saber y por lo tanto, del presente como tal, a través incluso de la propia "idealidad objetiva" husserliana o la "transformación de la praxis en la conciencia" sartreana.

Cierto lapso campea sobre la constitución propia a la crítica de la condición artefactual el sujeto epistémico. A través del antropólogo francés y el filósofo alemán, el emplazamiento estratégico del conocimiento en el planteo moderno de la realidad se encuentra desplazado, pero no desarticulado. Derrida traerá a un primer plano de atención la posibilidad de una desarticulación de la conciencia como estructura representativa, por medio de un procedimiento que inhabilita tanto la centralidad cognitiva del sujeto universal, como el vaciamiento del sentido existencial del ser del ente.

La operación deconstructiva no se dirige, contrariamente al gesto de sus predecesores e inspiradores, hacia la entidad presente en la existencia, ya sea como "orden de lenguaje" que habilita el vínculo social o como "entre-dos" de la existencia, sino que por una regresión desde los márgenes involucrados, pone de relieve el efecto trascendental del concepto significado ("presencia a sí del concepto"). Derrida altera el planteamiento del límite, porque revierte la postulación progresiva (y sin duda progresista) del sentido desde la conciencia, para edificar la ruina del significado trascendental (el substancialismo del concepto, de la conciencia, del sujeto, del conocimiento, etc.), en tanto que regresión desde los propios márgenes del significante textual (la marca).

"La structure étrange du supplément apparaît ici : une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter » (Derrida, 2003: 99).³El discurrir supra-conceptual de la deconstrucción afecta ante todo a la formalización cognitiva, en cuanto gravado por un peso de cosa que no puede reducirse al *pensum* como tal, pero tampoco a la cosa como tal, el concepto no puede expresarse ante sí mismo en tanto exclusiva presencia a sí. El descrédito que arroja la deconstrucción sobre la condición trascendental del « como tal » se encuentra, en tanto que subversión de « la presencia a sí », en paralelo con la desafectación empírica del « como si » de la índole objetiva: el puro sujeto y el puro objeto se equivalen perfectamente. En cuanto supone atenerse tanto a un lado como al otro de todo límite, la defección trascendental de la deconstrucción denuncia la

[3] "La extraña estructura del suplemento aparece aquí: una posibilidad produce, a cuenta regresiva, aquello a la que se le dice agregada" (trad. R. Viscardi).

vacuidad de la perfección formal en tanto « mitología blanca » (Derrida, 1972b: 323). Tal blanqueamiento de la metáfora es lo propio de la metafísica, pese a lo cual ésta no puede, « à son corps défendant », librarse de los límites que impone un atenerse a lo indecible.

« Mourir – s'attendre aux limites de la vérité » (Derrida, 1996).⁴

Los límites de la representación surgen, sin representación posible, en la « Máquina de la representación ». Identificada por Freud con la « pizarra mágica », el artefacto trasunta ante todo un juego de fuerzas contrapuestas, según una paradójica estructura de acción y reacción que pergeña, según cierta concatenación de efectos, el sentido representado. En cuanto Freud ilustra por medio del soporte mnemotécnico de la lectura el funcionamiento del aparato psíquico, también ilustra el funcionamiento de la escritura en tanto máquina psíquica (Derrida, 1967: 332-333). Una y otra máquina escapa a la « mitología blanca », ya que la transferencia inconsciente se denuncia a través del lapso en la conciencia, así como la « pizarra mágica » fuerza al borrado de la superficie, una vez colmada la capacidad de registro que confina un marco.

La misma economía de la memoria depende, en uno y otro caso, de un juego de fuerzas. Tal juego se ilustra en la « pizarra mágica » por la presión del punzón sobre el celuloide, cuya fuerza de resistencia elástica no reacciona, en retroceso, sino para transferir la acción que sufre a una base de cera. De ahí que el lapso que se forma en el lugar donde se ejerció la presión del punzón, entre la base de cera y el celuloide vuelto a su posición inicial, genere una sombra que diferencia ese lugar del resto de la superficie no escrita, habilitando la marca que sostiene la escritura. La marca no consiste, por lo tanto, sino en el efecto de un juego de fuerzas, incluso se diferencia como huella de sombra, en razón de una oquedad labrada a punta de fuerza, entre el celuloide vuelto a su lugar originario y la depresión registrada por la base de cera.

La « Máquina de la Representación » desubstancializa el sentido representado en cuanto lo explica como mero efecto de un juego de fuerzas. Tanto el aparato psíquico que lee la « pizarra mágica », como la superficie de celuloide que esta ofrece a la lectura, uno y otra se ven por igual condicionados por límites de registro, cuyo marco de encuadre regula la diferencia de potencial entre lo admitido y lo reprimido. De ahí que la representación quede vinculada a determinado régimen de admisión/exclusión, según márgenes que no hacen lugar a la transparencia sino a condición de borrar todo exceso de presión.

La opacidad de la representación no surge, por lo tanto, de la turbulencia de la substancia pensante, sino por el contrario, de la constitución de toda transparencia en tanto exclusión de posibilidades necesariamente puestas al margen. La noción misma de totalidad se encuentra involucrada en esta denuncia del régimen al que se incorpora toda representación, en cuanto ninguna substancia puede escapar a la regulación intrínseca a su propio sistema.

[4] El subtítulo del libro se vierte en español por "Morir-atenerse a los límites de la verdad" (trad.R.Viscardi).

El tiempo virtual: empero lo social

En una entrevista relativa a la polémica en torno a « Espectros de Marx » Derrida se refiere, en el momento de mayor diferenciación con el autor de *Das Kapital*, a un « deseo ontológico » de Marx. Tal « deseo ontológico » aparece vinculado ante todo a una « efectividad real » y a la « conjura del espectro ».

Por otro lado, y sobre todo en la segunda parte del libro (*Espectros de Marx*), y dado que la referencia a Shakespeare, a Hamlet, recorre todo el texto, he intentado reconocer en el propio Marx un movimiento de retroceso o de miedo ante lo espectral mismo. Sobre todo en su polémica con Stirner. Miedo a partir del cual reintroduce un deseo que yo denomino ontológico y apela a la efectividad real y a la conjura del espectro (Derrida, 1999).

En el mismo diálogo que desarrolla la entrevista en la revista *Staccato*, del que participa como interlocutor privilegiado Daniel Bensaïd, este último cuestiona la vulgata crítica de Marx que tanto el propio Bensaïd como Derrida concuerdan en condenar. Ahora, Bensaïd reivindica en primer lugar, en el planteo de Marx, su diferencia con el positivismo.

« De hecho pensaba especialmente en algunas lecturas : la lectura de Marx como filósofo positivista, por ejemplo. No cabe duda de que forma parte del optimismo científico de la época. Pero está en otro sitio y, en cualquier caso, su relación con Augusto Comte es de incompatibilidad radical » (Bensaïd, 1999).

La declaración de Bensaïd sobre la diferencia entre Marx y el positivismo contrasta vigorosamente con la que expuso, tal como reseñábamos al inicio de este texto, Georges Labica en Montevideo. La lectura de Derrida parece situarse en una alternancia entre las dos posiciones. En cuanto « el deseo ontológico » que Derrida atribuye a Marx « se reintroduce » en su planteo, Derrida sugiere una dualidad u oscilación en la actitud del pensador nacido en Tréveris. Esa dualidad surge particularmente en la polémica con Stirner, pero Derrida admite que « intentó reconocer en el propio Marx » esa espectralidad finalmente desalojada por la « efectividad real » suscitada por el « deseo ontológico ».

Tal deseo ontológico se manifiesta como propósito de realidad, pero ante todo, de efectividad (« efectividad real »). Esto supone que la realidad no preexiste al efecto que la suscita, sino que ella misma proviene y cristaliza su presencia a partir del efecto que la concreta, sobre todo si se trata de una « efectividad real » suscitada por un deseo. El redoblamiento entre sí de realidad y deseo corresponde, en la clave de lectura derrideana de la deconstrucción, al significado trascendental (es decir, al substancialismo del sujeto, de la conciencia, del conocimiento, etc.), en tanto lo califica una regresión desde los márgenes y no la mera progresión desde un centro. Incluso cuando interviene entre « deseo ontológico » y « efectividad real » la deconstrucción habilita, para

invertir la secuencia entre antecedente y consecuente, la explicación de la « doble sesión » en tanto desdoblamiento, a partir de lo simple, para dar lugar a lo doble.

« Il y a donc le 1 et le 2, le simple et le double. Le double vient *après* le simple, il le multiplie par suite. Il s'ensuit, qu'on m'excuse de le rappeler, que l'image survient à la réalité, la représentation au présent en présentation, l'imitation à la chose, l'imitant à l'imité » (Derrida, 1972a: 217-218).⁵

La "efectividad real" consiste, en esa perspectiva de la "doble sesión" que gobierna la economía de la deconstrucción (que ante todo nunca es "simple" en ningún sentido), en la denegación de la dicotomía (por ejemplo, entre « deseo » y « realidad ») que preside la economía ontológica de la verdad, en todo el radio (la ratio) de la tradición asignable a la verdad (científica, social, estética, etc.).

« Vérité » a voulu toujours dire deux choses, l'histoire de l'essence de la vérité, la vérité de la vérité, n'étant que l'écart et l'articulation entre ces deux interprétations ou ces deux procès» (Derrida, 1972a: 219).⁶

Seguido en la formulación de Derrida por la predominancia conceptual de la historia (y por lo tanto de la esencialización del sentido de la misma verdad), la iteración de "vérité" como "vérité de la vérité", puede relegar a un plano oculto el enérgico redoblamiento de la verdad a partir de sí misma: el par "écart/articulation" (distanciamiento/articulación).⁷ La doble sesión se desdobra tanto por su exterior (la exterioridad entre lo simple y lo doble, incluso numérica, 1/2), como por la mismidad propia al proceso de re-presentación (redoblada), que sigue (Derrida se disculpa por recordarlo) al presente en presentación (simple). En ninguna instancia lo simple puede perdurar sin lo doble, la "doble sesión" se redobra más allá de la pre-sesión, que como los señala el guión que distancia el antecedente del presente, se encuentra en sí misma desdoblada (entre antecedente y antecedita).

En tanto que "efectividad real" planteada a partir de un "deseo ontológico", la "doble sesión" se instala de consuno con la representación, como re-envío diádico, a la vez distanciamiento y

[5] « Tenemos por lo tanto lo 1 y lo 2, lo simple y lo doble. Lo doble viene *después* de lo simple y sucediéndolo lo multiplica. De ello se sigue, me disculpo por recordarlo, que la imagen sobreviene a la realidad, la representación al presente en presentación, la imitación a la cosa, el imitante al imitado" (trad.R.Viscardi).

[6] El texto citado integra el capítulo de la recopilación denominado "La double séance". « Verdad » siempre ha querido decir dos cosas, la historia de la esencia de la verdad, la verdad de la verdad, no ha sido sino el distanciamiento y la articulación entre esas dos interpretaciones o esos dos procesos » (trad. R. Viscardi).

[7] "Ecart" conserva un francés un sentido espacial, que lo opone a "séparation". Este sentido espacial es compartido por "articulation" de forma que Derrida vincula ese par, que da por intrínseco a la representación, con una predominancia del sentido espacial. Por esa razón se ha preferido el término español "distanciamiento" a "separación".

articulación. Esta topología de la interioridad exteriorizada desde la propia proyección subjetiva, corresponde a lo que Derrida ha denominado "subjetil": una trayectoria de proyectil (Derrida, 2015: 12-13) postulada por el objetivo pro-puesto.

Lejos de convenir a un sujeto apartado de su objeto, el *subjetil* al que refiere Derrida supone una integridad representativa que se desdobra/redobra a partir de sí misma, constituyendo por esa vía la substancia representativa, como transparencia del mismo vínculo que diferencia a dos entre sí. Esta identificación entre la substancia y la transparencia no hubiera sido posible sin la itinerancia antropológica que Lévi-Strauss imprime en el sujeto liberado de un único criterio de significación para la Humanidad (Viscardi, 2009: 40-41).

Este "descentramiento" de la substancia humana va a tener consecuencias estratégicas para la noción de representación, ante todo, en cuanto la libera de la traducción de *Vorstellung* (Lalande, 1983: 921)⁸ que había dominado, a partir del idealismo trascendental, la cuestión de la representación y por vía de consecuencia, consiguiente, a la propia cuestión de la representación social. En cuanto *Vorstellung* introduce un prefijo (vor-) que sostiene la presentación y la promueve como tal, ata la significación representada a un vínculo trascendente que la justifica y la articula con una consistencia supra-subjetiva. Esta inscripción totalizadora de la índole subjetiva vincula la representación a una delegación, legitimada a su vez por un proceso que trasciende a la conciencia y al mismo tiempo la incluye.

Derrida no podía sino desconfiar de ese "deseo ontológico" de "efectividad real", pero ante todo tal "efectividad real" se encontraba en el dispositivo post-lévi-straussiano deconstruida por la lectura de Condillac. Conviene en tal sentido recordar que el propio Lévi-Strauss había afirmado que las ciencias humanas son iniciadas por Rousseau (Lévi-Strauss, 1973), dando así una señal de retorno más allá del idealismo trascendental, hacia la Ilustración. Derrida por su parte vinculará una condición matricial de la representación con la "analogía" condillaceana, en tanto se inscribe en la naturaleza, pero bajo una condición metafísica:

"Et pourtant cette métaphysique (on a vu en quel sens c'était encore une métaphysique), cette métaphysique sensualiste (on ne peut lui refuser ce caractère) sera aussi de part en part une métaphysique du signe et une philosophie du langage" (Derrida, 1990: 30).⁹

[8] La discusión que presenta el diccionario Lalande permite confirmar que incluso a inicios del siglo XX "representación" se percibía como un neologismo en francés. El término recogido por la tradición, a partir de Descartes era, por el contrario, reflexivo: "se représenter".

[9] "Y por consiguiente esta metafísica (se ha visto antes en que sentido se trata todavía de una metafísica), esta metafísica sensualista (no se le puede negar ese carácter) se integrará en un todo como metafísica del signo y filosofía del lenguaje" (trad. R. Viscardi).

Nada podía convenir tanto a una deconstrucción, que se planteaba como discriminación entre el significado trascendental y la marca que lo de-marca, que esta inclusión en la naturaleza de una filosofía del lenguaje. Esa inscripción de la transparencia intelectual como substancia natural rendirá, además, un beneficio agregado: la toma por asalto del bastión de la representación, índole al mismo tiempo articuladora y diferenciadora del material del conocimiento.

Empero lo social: el filósofo de Derrida

L'archéologie du frivole es el espectro de un libro convertido en libro, en cuanto una introducción queda en vilo de significación, con relación al texto que presenta. En efecto, el mismo texto publicado en 1990 bajo ese sugestivo título había servido de introducción a una reedición, datada de 1973, del famoso "Essai sur l'origine des connaissances humaines" del abbé de Mureau (Derrida, 1990: 13).

La aparición del espectro de libro (la introducción de 1973) en forma de libro (*L'archéologie du frivole* de 1990) no pareció a su autor suficiente como exhumación de la representación en Condillac, si nos atenemos a la publicación de "Espectros de Marx" tan sólo tres años después (1993). Derrida no se muestra contrito, al ser interrogado acerca de la actualidad de tales espectros. Incluso respecto a un aparecido que se daba por suficientemente naturalizado, pone a Marx en determinado cotejo con la espectralidad mediática de la globalización.

En el fondo este libro es ante todo una reflexión sobre esta categoría de espectralidad que me interesa hace mucho tiempo. De ello pueden encontrarse en mi trabajo premisas muy antiguas, ya que el espectro no es sólo el fantasma, el (re)aparecido, lo que a contratiempo vuelve a recordarnos una herencia, sino también lo que no está ni muerto ni vivo, lo que no es real ni irreal, lo cual reintroduce la dimensión de lo fantasmático dentro de lo político y nos ayuda asimismo a entender algunas estructuras del espacio público actual, los medios de comunicación, la virtualización de los intercambios, etc. Este es uno de los motivos principales de este ensayo. Esa categoría de espectralidad puede ser muy fecunda y, por consiguiente, es uno de los hilos conductores del libro (Derrida, 1999).

Esta declaración del autor de *Espectros de Marx* deja en claro que la cuestión de la representación y por lo tanto de la ontología social no se vincula en esa obra a una revisión ni a una reformulación de la cuestión de la representación (no supone, por lo tanto, ningún replanteo de la ontología social en tanto doblez de distanciamiento/articulación, propio a la "doble sesión" de 1972), que incluso cronológicamente adhiere a la Introducción al *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de 1973. La cuestión de la representación pasa a un estadio distinto y con ella la cuestión de lo social, en cuanto las dos se encuentran para Derrida sensiblemente replanteadas, no ante sí, sino de cara a la globalización en curso. Este replanteamiento no corresponde a una corrección localizada o regional de la teoría, es decir, de la tradición metafísica, sino por el con-

trario, se plantea como un efecto derivado de las transformaciones que la misma tradición sufre en su conjunto:

Insistiría no sólo en la síntesis *artificial* (imagen sintética, voz sintética, todos los complementos protéticos que pueden hacer las veces de actualidad real) sino, en primer lugar, sobre un concepto de *virtualidad* (imagen virtual, espacio virtual y por lo tanto acontecimiento virtual) que sin duda no puede ya oponerse, con toda serenidad filosófica, a la realidad actual, como no hace mucho se distinguía entre la potencia y el acto, la *dynamis* y la *energeia*, la potencialidad de una materia y la forma definidora de un *telos*, y en consecuencia también de un *progreso*, etcétera (Derrida, 1998: 18-19).

Derrida declara ante el presente de la comunicación tecnológica, la condición capital, aunque en un sentido ajeno a toda acepción económica, de la actualidad que motiva "Espectros de Marx" (Derrida, 1999). La transformación de la propia acepción de "realidad" pasa a ser depositaria de la "efectividad real" que suscita el "deseo ontológico" de Marx. La desubstancialización que desde siempre imprimió la "doble sesión" en la representación, en tanto que consistencia de una transparencia metafísica, ella misma incrustada -como "filosofía del lenguaje"- en la naturaleza, se encuentra ahora transfundida por la propia virtualidad. Lo virtual no se opone a lo real, como la representación de una presencia (siempre derivada y secundaria de esta última, tal como se planteaba la derivación y secundariedad del 2 respecto al 1, del imitante respecto al imitado), sino que por el contrario, lo virtual configura el tiempo, así como la condición propia del presente.

"Entre otras cosas, un filósofo que "piensa su tiempo" debe estar hoy atento a las implicaciones y consecuencias de ese tiempo virtual. A las novedades de su puesta en marcha técnica, pero también a lo que lo inédito recuerda de posibilidades tanto más antiguas". (Derrida, 1998, 19)

Tal filósofo del presente no se encuentra ante la realidad, sino que la protagoniza desde el propio tiempo virtual que la anticipa y articula efectivamente. No "efectividad real", sino eficacia virtual. Pero al mismo tiempo (virtual) se trata de "posibilidades tanto más antiguas" que cristalizan en "lo inédito", o sea, lo que llega al presente por primera vez, aunque pudiera encontrarse anticipado por un espectro, tal un "deseo ontológico". El mismo designio de "efectividad real" de la presencia en la representación, de forma impar representado por Marx, cede paso a un vínculo entre el "afuera doméstico" y la "prótesis del adentro".

"Y con este *afuera doméstico* (...) acoge la idea de un archivo psíquico distinto de la memoria espontánea, de una *hypomnesis* distinta de la *mnéme* y de la *anámnesis*: la institución, en suma, de una *prótesis del adentro*" (Derrida, 1997: 26).

La "doble sesión" se redobla a sí misma espectralmente en *prótesis del adentro*, a través de un protagonismo virtual del presente, que provee un *afuera doméstico*. *L'archéologie du frivole* ya había planteado, a través de la metafísica "segunda" de la representación –segunda con relación a la metafísica "primera" de la presentación del presente (Derrida, 1990: 13), la inscripción del substancialismo moderno en la significación inmediata de la naturaleza. La misma perspectiva de desubstancialización interviene en un grado superlativo con el "filósofo del presente", protagonista de aquello que se le presenta. Tal protagonismo del presente por quien lo presenta, deja privadas de exclusividad tanto a la actualidad como a la presentación del presente, inherentes por igual al "tiempo virtual" propio al "filósofo del presente":

Tal filósofo puede ocuparse del presente, de lo que se presenta en el día presente, de lo que sucede actualmente, sin preguntarse, hasta el abismo, qué significa, presupone u oculta ese valor de presencia. ¿Será un filósofo del presente? Sí pero no. Otro puede hacer lo contrario: hundirse en la meditación sobre la presencia o la presentación del presente sin prestar la menor atención a lo que sucede en el día presente en el mundo o a su alrededor. ¿Será un filósofo del presente? No, pero sí. Sin embargo, estoy seguro de que ningún filósofo digno de ese nombre aceptaría esta alternativa (Derrida, 1998: 21).

La alternativa inaceptable para Derrida es la del término simple, incluso cuando se trata de la negación. La negación digna del filósofo admite, por el contrario, la inclusión adversativa del término negado. Corresponde a tal negación de "doble sesión" o quizás, de condición espectral, la conjunción del español "empero".¹⁰ La formulación que en el "filósofo del presente" niega al contrario, al tiempo que lo admite, se formularía entonces: "(Sí, pero no) empero (No, pero sí)". En cuanto la "efectividad real" del "deseo ontológico" accede a lo social a través del "tiempo virtual", la deconstrucción que Derrida propicia en "Espectros de Marx" se presenta, espectralidad mediante, empero lo social.

Referencias bibliográficas

Bensaïd, D. (1999). "Sobre el marxismo" (entrevista en diálogo con Jacques Derrida). En *Derrida en castellano* <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/marxismo.htm> (acceso el 26/07/16).

Canguillehm, G. (1983). *Idéologie et rationalité*. Paris: Vrin.

Condillac, E. (1798). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Houel.

[10] Diferenciándose de la conjunción "pero", "empero" conserva en español la acepción de "sin embargo" que mitiga la condición adversativa. De esa forma "empero" se presenta como una traducción más fiel al sentido del francés "mais", que admite "mais si...". Entrevistado por colegas franceses en *Ecografías de la televisión*, seguramente "mais" fue empleado por Derrida en el registro oral de la entrevista, posteriormente traducida y publicada en Buenos Aires.

- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972a). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972b). *Marges*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972c). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1990). *L'archéologie du frivole*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1996). *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- Derrida, J. (1999). "Sobre el marxismo" (entrevista en diálogo con Daniel Bensaid). En *Derrida en castellano* <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/marxismo.htm> (acceso el 26/07/16).
- Derrida, J. (2003). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (2015) "Las artes del espacio". En *Derrida en castellano*, <https://bibliodarq.files.wordpress.com/2015/10/derrida-j-las-artes-del-espacio.pdf> (acceso el 27/07/16)
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Grompone, J. (1996) "Sobre la aceleración de la historia". En *Que Hacer* http://www.que-hacer.com.uy/index.php?option=com_content&view=article&id=328:aceleracion-historia&catid=107:numero2&Itemid=239&hitcount= (acceso el 05/08/16)
- Habermas, J. (1973). *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard.
- Hartmann, N. (1949) Vieja y nueva ontología (edición bilingüe). En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (pp. 782-791) <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0782.pdf> (acceso el 27/07/15)
- Heidegger, M. (1978). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske.
- Labica, G. (1987). *Karl Marx: les "Thèses sur Feuerbach"*. Paris: PUF.
- Labica, G. Bensussan, G. "Dictionnaire critique du marxisme" pp.811-816 <https://kmarx.files.wordpress.com/2013/01/dictionnaire-critique-du-marxisme.pdf> (acceso el 27/07/15)
- Lalande, A. (1983). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1973) "Jean Jacques Rousseau, fondateur des sciences humaines". Dans *Anthropologie Structurale deux* (pp.45-56). Paris: Plon.
- Macherey, P. (1999). Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida. En *Demarcaciones espectrales* (pp.23-32). Madrid: Verso.

Viscardi, R. (2009) "Lévi-Strauss dentro y fuera de la filosofía" en *Anuario de Antropología social y cultural en el Uruguay* (pp.37-44), Montevideo: FHCE-Nordan.

Ricardo Viscardi: Inst. de Filosofía, Universidad de la República. Uruguay. rgviscardi@gmail.com
Diploma de Habilitación a la Dirección de Investigaciones en Filosofía Universidad (Paris8-St. Denis), Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (Universidad Paris-X-Nanterre y Escuela Práctica de Altos Estudios), ex-director de Ciencias de la Comunicación (UdelaR-Uruguay), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Uruguay), docente del Instituto de Filosofía (UdelaR-Uruguay). Libros: *Equilibrancia. El equilibrio de la red* (2016) *Contragobernar* (2013) *Presente universitario y conflicto de racionalidades* –comp. con A. Díaz (2011) *Sartre y la cuestión del presente* –comp. con P. Vermeren (2007) *Celulosa que me hiciste guapo* (2006) *Guerra en su nombre* (2005) *Actualidad de la comunicación* –comp. con P. Astiazarán (1997) *Después de la política* (1991) *Qué es el discurso político?* (1987).

La comunicación y el encuentro: elementos para una ontología materialista de la comunicación en las lecturas recientes de Spinoza

Sebastián Touza (UNCuyo)

Resumen: En un ensayo tardío, Althusser afirma que el mundo consiste en series de encuentros. Desentierra así una corriente materialista soterrada desde los albores del pensamiento occidental cuyo punto de inicio es la metáfora de la lluvia esbozada por Epicuro. En la lluvia están presentes dos estados del ser: la sucesión de gotas que caen paralelas y las gotas que se desvían de su curso, de cuyo choque con otras resultan encuentros. En el mundo de la necesidad, la rutina y el hábito—el caer paralelo de las gotas—existen instancias de libertad en los desvíos posibles, aleatorios e impredecibles. Este artículo busca analizar la relación entre comunicación y política desde un enfoque en el materialismo del encuentro. La obra de Spinoza, y las lecturas que de ella han hecho Deleuze, Meschonnic, Bove y Balibar, permite pensar la comunicación desde una ontología materialista, lejos del mundo de los signos. Desde la publicidad a la cotidianidad mediada por aparatos que mezclan el tiempo de la vida con el tiempo real de las redes, la comunicación separa los cuerpos. Una ontología materialista de la comunicación debe pensar desde y con el cuerpo para abrazar el encuentro, punto de partida de un proceso ético y político.

Palabras clave: Comunicación; Materialismo; Spinoza

Abstract: In a late piece, Althusser states that the world consists in a series of encounters. He thus digs up a materialist current that has been buried since the dawn of Western thought whose beginning can be traced to the metaphor of the rain outlined by Epicurus. Two states of being are present in the rain: the series of parallel drops and the drops that divert from their course, whose collision with other drops results in encounters. In the world of need, routine and habit—the parallel rainfall—there are instances of freedom in possible, random and unpredictable detours. This article seeks to analyze the relationship between communication and politics by focusing on the materialism of encounter. The work of Spinoza, and the reading of this work by Deleuze, Meschonnic, Bove and Balibar, makes it possible to think communication from a materialist ontology, removed from the world of signs. From advertising to the everyday lives mediated by devices that mix up the time of life with the time of networks, communication separates bodies. A materialist ontology of communication must think from and with the body in order to embrace the encounter, the point of departure of an ethical and political process.

Keywords: Communication; Materialism; Spinoza

1. Introducción: el materialismo del encuentro

En una filosofía del encuentro, afirma Louis Althusser (2002), son impensables la Razón, el Origen, el Fin, el Todo y el Orden. Es esta la base de un materialismo que se opone tanto a los idealismos de la conciencia y de la razón como a los materialismos que sostienen desde el estudio de las leyes de lo dado, sin observar que lo dado es siempre el resultado de un encuentro que ha tomado consistencia. En esta corriente materialista que desentierra Althusser lo real se reduce al movimiento desordenado de trozos sueltos que fluyen de manera paralela (las gotas de lluvia de Epicuro, las regiones de Italia para Maquiavelo, los atributos de la sustancia en Spinoza), y a los desvíos aleatorios que desencadenan encuentros y fundan mundos. La Razón, el Sentido, la Necesidad, el Fin son efectos del acontecer, siempre precario y contingente, de encuentros que hayan tenido lugar, pero que podrían no haber sucedido.

El propósito deliberado de Althusser en este texto es desactivar los determinismos que se habían acumulado en distintos marxismos y señalar que la acumulación primitiva es el verdadero núcleo de *El Capital*. Althusser asigna a Baruch Spinoza, ese pensador a contrapelo cuyo nombre devendría sinónimo de subversión desde su juventud en el siglo XVII, un lugar preeminente en la historia de la corriente subterránea del materialismo del encuentro. Según Althusser, al comenzar su *Ética* por Dios o la Naturaleza, Spinoza no comienza por nada. El Dios de Spinoza no es sujeto, no es bueno ni malo, no premia ni castiga. Es infinito y unívoco: se produce a sí mismo de la misma manera que produce todas las cosas. Es fuerza productiva infinita que está siempre colmada absolutamente. La sustancia no tiene un comienzo, es eterna. Spinoza propone una filosofía cuyo objeto es el vacío; su filosofía disuelve la consistencia de la relación entre conocimiento,

sujeto y objeto, pues el pensamiento ya no remite a una actividad interna de un individuo sino a composiciones de cuerpos y de ideas, es decir, a cómo se constituyen las relaciones entre, por un lado, los modos del atributo extensión y, por otro, los modos del atributo pensamiento. Para que haya conocimiento, debe haber primero encuentro. Y ese encuentro debe ocurrir entre cuerpos. Pero, ¿qué es un cuerpo?

Un cuerpo, para Spinoza, es una forma de relación, una relación característica entre las partes que lo componen; una relación que supone, ella misma, un encuentro. Cuerpo y alma forman un conjunto indisoluble; este conjunto puede ser visto desde el atributo extensión, o bien desde el atributo pensamiento. Si el cuerpo actúa el alma actúa, y viceversa. En el encuentro de dos o más cuerpos, cada uno de ellos mantendrá, aumentará o disminuirá su potencia. Pues todo cuerpo tiene una capacidad de afectar y de ser afectado. Según cómo sea afectado, ya sea de alegría o de tristeza, la potencia del cuerpo crecerá o disminuirá. Las pasiones tristes son aquellas que nos impiden pensar, mientras que las buenas pasiones, las alegres, son las que nos permiten pensar. Toda pasión es un afecto, pero no todo afecto es una pasión. Hay afectos activos, de los que somos causa. Nos esforzamos en buscar aquellos encuentros que aumentan nuestra alegría y que disminuyen nuestra tristeza. Y esto ocurre siempre dentro de condiciones concretas determinadas por las interacciones con otros cuerpos.

En este artículo quiero proponer una mirada a la comunicación desde el materialismo del encuentro. Asumir este punto de partida implica abandonar toda prioridad otorgada al significado y a la eficacia del contenido lógico de los mensajes, todo silencio ante una consistencia establecida del sentido, toda creencia en el poder atribuido a la revelación de verdades a través del discurso y toda fetichización de la razón que, poniendo al cuerpo bajo las órdenes de la mente, separe al concepto del afecto. Será necesario abandonar el teatro de la representación, la identidad y el hábito, en donde cada quién es quien nos representamos que es y cada cosa coincide consigo misma. Debemos dejar atrás la búsqueda de leyes semióticas, sintácticas o retóricas de la comunicación, concebidas estas como elementos de estructuras cuya consistencia preexiste a cada encuentro. Proponemos construir premisas para una teoría de la comunicación materialista que, sin abandonar el problema del pensamiento ni hacer del cuerpo un fetiche, sea capaz de reconocer que "un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo" (Spinoza, 2007) y que, sin embargo, hay puntos posibles de composición entre el lenguaje y el cuerpo.

2. Gilles Deleuze: Spinoza y el signo

En su texto "Spinoza y nosotros", Deleuze (1984: 155) explica que para Spinoza un cuerpo no es un conjunto de órganos, un cuerpo biológico; "un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad".

En tanto cuerpo, el lenguaje se presenta como *corpus*, no como sucesión de signos. Esta posición de Spinoza con respecto al estatuto del lenguaje, en la que el lenguaje puede ser tratado como cuerpo, plantea la posibilidad de un tratamiento de la comunicación por fuera de la representación. Escribiendo en tiempos en que todavía florecía el estructuralismo, Deleuze toma a Spinoza como modelo para pensar el lenguaje no sólo fuera de la noción de signo, sino también contra el signo. En su estudio más completo sobre el filósofo holandés (*Spinoza y el problema de la expresión*) y en sus clases (*En medio de Spinoza*), Deleuze dedica páginas vibrantes a presentar la teoría del signo en Spinoza. Aún cuando no llega a desarrollar sistemáticamente en qué consistiría el tratamiento del lenguaje como cuerpo, deja abiertas algunas líneas que pueden seguirse.

Según Deleuze (2008), tres son las características del signo que pueden deducirse de la obra de Spinoza. En primer lugar, qué se considera signo es materia de discusión: el signo es *variable*. Lo que para unos es signo, para otros no lo es. El signo está sujeto al temperamento de quien se relaciona con él. Hay ejemplos de esta característica del signo en la discusión que hace Spinoza de los profetas y su relación con las escrituras en el *Tratado Teológico-Político*. En su carácter variable, el signo se diferencia radicalmente de la constancia de las leyes naturales. En segundo lugar, el signo se caracteriza por su *asociación* a la cosa que designa. Las cadenas asociativas de las que participan los signos son débiles y pueden romperse. Por último, los signos son *equivocos*. Aún si acordamos que una serie de fonemas constituye un signo, este puede tener muchos sentidos. Esto es visible, por ejemplo, en las jerarquías del lenguaje establecidas por los escolásticos, para quienes las palabras no se dicen en el mismo sentido de las criaturas que de Dios.

En la medida en que, de manera espontánea, estamos inmersos en el conocimiento del primer género, vivimos según los signos. Al primer género "pertenecen todas aquellas ideas que son inadecuadas y confusas" (Spinoza, 2007). Somos afectados pasivamente y percibimos los objetos según el azar de los encuentros, pues nada nos dicen las ideas que tenemos sobre los otros cuerpos; sólo nos dan indicios sobre la constitución de nuestro propio cuerpo (Spinoza, 2007). Los signos son, entonces, *indicativos* en la medida en que solamente pueden indicar algo acerca de nuestro cuerpo. Lo que los signos nos dicen con respecto a los otros cuerpos se presenta en nosotros como una *revelación*, es decir, como mandamiento. El signo así aparece como un imperativo; es fundamento de obediencia e inspiración de sumisión. Incluso las reglas técnicas, en la medida que son signos, se presentan ante nosotros como leyes morales (Deleuze, 1975: 51).

No podemos, sin embargo, prescindir de los signos porque siempre hay cosas que no comprendemos. Si el libro de la naturaleza fuera inmediatamente legible para nosotros, no necesitaríamos signos. Aunque falso, el lenguaje de los signos es imprescindible para vivir en sociedad. Tampoco sería posible la vida en sociedad sin el uso de signos (Deleuze, 2008).

En el análisis de Deleuze, al lenguaje de los signos, de lo falso y de la revelación, Spinoza opone la expresión. El lenguaje de la expresión es físico y geométrico. Es el lenguaje de la composición de las relaciones entre los modos al infinito. La lógica de estas composiciones no es la

de la ciencia, sino que tiene un carácter lírico, poético (Deleuze, 2008). La expresión es la palabra del Dios-naturaleza. No necesita signos pues el Dios de Spinoza se hace conocer inmediatamente. Para conocer las cosas como las conoce Dios debemos salir del primer género y formar nociones comunes que nos permitan tener ideas adecuadas, es decir, ideas que engloben o incluyan el conocimiento de su causa (Deleuze, 1975). El conocimiento expresivo es siempre adecuado, pues en la naturaleza no hay simbolización ni relaciones de signos, sino sólo expresiones. Y estas expresiones no son equívocas, no poseen varios sentidos, sino que son unívocas, es decir, nos permiten el conocimiento por las causas, en la medida en que "Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí" (Deleuze, 1975: 97).

Una teoría spinozista del lenguaje y la comunicación no puede estar fundada en el signo sino en los cambios en la potencia de afectar y ser afectados de los cuerpos en sus encuentros con corpus lingüísticos, que pueden presentarse en medio gráfico, oral u otro tipo de soportes. ¿Se puede decir, entonces, que valen para el lenguaje las relaciones que Spinoza distingue para los cuerpos? Si es así, habría composición cuando un cuerpo forma con otro, en este caso un corpus lingüístico, un cuerpo más potente. Y habría descomposición cuando del encuentro resulta una destrucción de la relación constitutiva del cuerpo. Es decir, como ocurre en los encuentros con otros cuerpos físicos, deberíamos considerar que hay encuentros entre unidades de lenguaje y cuerpos, a partir de las cuales nuestro cuerpo se colma de alegría o de tristeza y, en consecuencia, aumenta o disminuye nuestra potencia.

Si no sabemos lo que un cuerpo puede, tampoco sabemos lo que puede un corpus. Este no saber es lo que se presenta, en ese mundo de los signos que constituye el conocimiento de primer género, como equivocidad. Pero ingresar al segundo género, es decir, a la formación de nociones comunes cuando nos relacionamos con un determinado corpus, implica un aprendizaje sobre las afecciones tristes y alegres que formamos con la comunicación y el lenguaje. Implica desarrollar un conocimiento práctico de nuestros encuentros con el lenguaje, ante los cuales ya no nos guiamos por la opinión, que nos conduce sólo por afectos pasivos y nos mantiene esclavos (Spinoza, 2007), sino por la razón, es decir, a partir de ideas adecuadas que conducen a la formación de nociones comunes. Sólo por experimentación llegamos a saber qué encuentros son aquellos capaces de aumentar o disminuir nuestra potencia.

Considerar al lenguaje en tanto cuerpo implica concebir la formación de nociones comunes entre un cuerpo y un corpus como una unidad perceptivo-afectivo-conceptual. Cuando se rompe esta unidad, como cuando las teorías de la comunicación fuerzan distinciones binarias entre significante y significado, o entre forma y contenido, o entre figura y fondo, o entre medio y mensaje, ya no puede concebirse una sustancia sino dos.

En el primer género de conocimiento, en el fluir de la lluvia de signos, no hay encuentro. La toma de consistencia que resulta de los encuentros entre un corpus y nuestro cuerpo es parcial. Un problema para una teoría spinozista del lenguaje y la comunicación sería establecer si es po-

sible que nuestro cuerpo forme con los corpus lingüísticos relaciones que excedan los límites del primer género y la noción de signo. Para Spinoza, llegamos al conocimiento verdadero formando ideas adecuadas. Pero, ¿cuándo y de qué manera el lenguaje sirve de vehículo para que las ideas que son adecuadas para nosotros se conviertan en adecuadas para otros?

3. Henri Meschonnic: poema, ritmo y cuerpo

El encuentro entre un corpus y un cuerpo nos recuerda a aquello a lo que Henri Meschonnic (2009: 87) llama poema: “la invención de una forma de vida por una forma de lenguaje y la invención de una forma de lenguaje por una forma de vida”. Se trata de la formación de una continuidad entre cuerpo y lenguaje, entre lenguaje y vida, que transforma tanto a quien lee u oye, como a quien escribe o habla. Es en el continuo cuerpo-lenguaje donde el poema adquiere su sentido ético y político. Meschonnic aclara que cuando dice poema no se refiere a lo que las tradiciones académicas y el sentido común conocen como poesía. Un poema no es una organización de las palabras para formar una rima sino un encuentro con el lenguaje que nos transforma. Ese encuentro no especializa a los órganos de los sentidos: no es un encuentro entre el ojo y los grafemas, ni entre el oído y los sonidos de las sílabas. Pues tanto oímos la palabra escrita como vemos la escritura de los sonidos. Más aún, desarrollamos el paladar para apreciar los sabores que tienen las palabras en la boca. Y bien podría pensarse que las asociaciones de sentidos se multiplican si se consideran soportes de corpus lingüísticos distintos de la oralidad y la escritura.

Como en los encuentros entre cuerpos, cuando un corpus y un cuerpo se encuentran lo hacen poco a poco, por partes. El encuentro entre cuerpos ocurre como una serie de pequeños encuentros entre sus partes constitutivas. Los cuerpos se componen y descomponen entre sí en una sucesión al infinito. Lo que en el poema define la continuidad de composición entre escritura, lectura y vida es el ritmo. El ritmo se manifiesta en formas de presentación de elementos en el lenguaje: repetición, posición (la potencia de una palabra no es la misma si aparece al inicio, en el medio o al final de una oración), ritmos prosódicos que juegan con los énfasis de los sonidos de las palabras. Es por ello que en la traducción la principal regla debe ser que el texto traducido haga con el idioma de llegada lo que hace el texto original con el idioma de la fuente. El buen traductor es aquel que es capaz de encontrar los ritmos justos para lograr composiciones entre el corpus y los cuerpos equivalentes a las composiciones de que son capaces los textos originales.

La univocidad de la expresión no equivale entonces a que logremos expresarnos en el lenguaje de la naturaleza. Tal lenguaje no está hecho de signos, pero nuestro lenguaje sí requiere de signos. De lo que se trata, entonces, es de salir del funcionamiento de los signos en tanto tales. Formar nociones comunes con el lenguaje consiste en ingresar al *continuum* del poema. De la misma manera que sin un mínimo de acción por nuestra parte no nos es posible salir del primer género, sino que debemos poner en juego un esfuerzo que supone la selección de las pasiones, de

tal modo que de las pasiones dichas pasemos a tener dichas activas, no nos es posible tampoco formar con las palabras las nociones comunes que hagan que el lenguaje transforme formas de vida y que la vida transforme al lenguaje. Es lo que Deleuze (2008: 307, 310) llama aprender a organizar los encuentros, un aprendizaje que nunca puede ser abstracto. El poema es una manifestación concreta de esa historización radical.

Ejemplo de esto es el mismo corpus lingüístico de Spinoza, un poema cuya capacidad de inventar formas de vida ha atravesado a Occidente desde la temprana ilustración radical hasta Marx, desde Althusser a Deleuze, desde el Negri que escribía *La Anomalía Salvaje* en una cárcel italiana hasta nuestros días. Como poema, el corpus que nos dejó Spinoza ha dado lugar a formas de vida que han sido capaces de denunciar a los tiranos y establecer líneas de fuga para escapar de lo teológico-político. Cada una de estas generaciones ha logrado formar nociones comunes con el corpus de Spinoza partiendo de sus propios problemas y proponiendo sus propios poemas como composiciones de lenguaje y vida que desafían en cada situación a las formas de esclavitud en sus sucesivas manifestaciones.

Ahora bien, el poema es poema porque existe una determinada composición, una relación característica entre las partes del corpus, que a su vez, como resultado de esa composición, hacen algo con el lenguaje. Pero esto no es suficiente para que el poema funcione como tal. Se necesita, además, que hayan vidas cuya capacidad de ser afectadas les permita encontrarse con esa composición. Para que se forme ese continuo, esos cuerpos más grandes constituidos por vidas y lenguaje, hacen falta cuerpos dispuestos. En otras palabras, las expresiones lingüísticas por sí solas no bastan. Hay condiciones históricas y situacionales que echan a andar las relaciones entre vida y lenguaje que Meschonnic llama poema. De no ocurrir esto, el lenguaje continúa funcionando como signo: no nos ofrece ideas adecuadas sobre los otros cuerpos y nos hace obedecer. Podemos decidir sobre nuestra situación. Deleuze (2008) indica cómo es esta tarea práctica de seleccionar afecciones. Debemos ponernos en condiciones de ser transformados por un poema. Pero, ¿podemos decidir sobre las capacidades de ser afectados de los demás? ¿No nos queda más que esperar esos momentos en la historia, o buscar esos rincones de nuestra sociedad, en los que las condiciones para que el poema, como encuentro de lenguaje y cuerpos, puedan florecer?

3. Laurent Bove: el conatus y el problema de la reconocimiento

Poema es, entonces, el nombre que podemos darle a un tipo de encuentro con el lenguaje. Aún cuando Meschonnic hace notables referencias a los sentidos, particularmente el oído (el poema es una escucha), el gusto (de las palabras al pronunciarlas) y el tacto (ritmo), el materialismo del encuentro nos pone en alerta sobre los problemas que surgen si nos apresuramos a encontrar aquí un punto de vista que podríamos llamar materialista. Pues no podríamos asignar al poema una propiedad que resultaría sólo de cierto tipo de combinatoria entre los elementos del lenguaje,

sean estos aurales, gustativos o rítmicos, y confiar a estos elementos ya separados del ser humano que los produjo, la producción de ideas adecuadas. Las ideas, en la medida en que funcionan en el régimen de la imaginación, están fuera de nosotros, se presentan formando sistemas de representación que reducen la capacidad de nuestra mente de desarrollar su potencia. ¿De qué depende, entonces, que haya poema, es decir, que formemos ideas adecuadas a partir de nuestro encuentro con un corpus? ¿Bajo qué condiciones se produce la composición entre verdades que fueron el resultado del proceso real y autónomo de producción de una idea adecuada una vez que se convierten en representaciones, en datos aislados de la experiencia, cuya circulación está separada de su proceso de formación?

Para ser tal, un poema no puede considerarse al margen de un proceso ético. Este proceso requiere nuestro pasaje desde y con el cuerpo, pero también desde y con el alma, a una modalidad de conocimiento que Spinoza llama adecuado. Como señala Laurent Bové, el proyecto ético y político de Spinoza consiste en que asumamos "el movimiento real potente y gozoso, por el cual el ser se autproduce de manera absolutamente autónoma" (2014: 24). La ética es un proyecto de autoafirmación que necesariamente implica un combate pues todo (y todos) lo que nos rodea se presenta como un límite a este proyecto. Spinoza hace referencia a esta afirmación usando la palabra latina *conatus*, que indica el esfuerzo de una cosa por perseverar en su ser. La afirmación y la resistencia que se manifiestan en la perseverancia en autoafirmarse y en la lucha contra fuerzas externas constituye una estrategia: la estrategia del *conatus*. Es una estrategia de liberación, un camino hacia la potencia. La idea adecuada es estratégica porque ella es el movimiento a través del cual se pone en marcha el proyecto ético. La idea adecuada es una idea verdadera. Forma parte de una razón que está en continuidad con la estrategia de afirmación de los cuerpos y en contra de los mecanismos de la imaginación.

Abrazar, desde la filosofía spinozista, una posición materialista no consiste simplemente en subordinar el alma al cuerpo, ni en dejar de lado las ideas, las imágenes o la imaginación para volcarnos a los problemas del afecto y la acción. Se trata, más bien, de encontrar el tipo de atadura que enlaza al alma con su cuerpo. Como señala Bove, en su esfuerzo por perseverar en su ser, el cuerpo despliega mecanismos asociativos que lo convierten en el centro capaz de unir las múltiples afecciones en las que estamos inmersos. Estos mecanismos asociativos son fundamentalmente el hábito y la memoria. El hábito es una capacidad del cuerpo para unir afecciones que crea disposiciones en la mente, más allá de nuestra voluntad. No se trata meramente de repetición, sino de una capacidad del cuerpo para asociar las imágenes que ocurren en sucesión temporal. La memoria concatena las ideas exteriores al cuerpo según el orden de afecciones del cuerpo. Es un esfuerzo por conservar lo que nos ha sido útil que guarda las trazas mnémicas de imágenes pasadas que están acompañadas por sentimientos de alegría. De este modo, vivimos en la espera de la repetición de lo útil. Es una espera que realizamos con el cuerpo, porque el cuerpo es hábito y memoria. Asumir una modalidad ética no significa suprimir la espera, sino ponerla a funcionar en

otro régimen, de tal modo que lo que busquemos repetir sean aquellas afecciones que aumentan nuestra potencia de actuar.

En las condiciones en que vivimos (dentro del primer género), el esfuerzo por perseverar en la alegría y por eliminar aquello que nos causa tristeza instala la carencia como origen y el placer como fin. Nuestro esfuerzo por perseverar en nuestro ser está aquí en régimen de heteronomía, es decir, está determinado desde el exterior. Porque la repetición del placer puede ofrecer resistencia a que busquemos afirmar nuestro ser en un orden superior. Nuestra potencia puede quedar en un destino, un modo esquematizado de proyectarnos en el mundo. Ingresamos en la alienación cuando la carencia y el placer se convierten en modelos.

En el encuentro de nuestro cuerpo con un cuerpo exterior se produce una composición o descomposición de la relación característica de velocidad y reposo de los conjuntos de partículas que constituyen cada cuerpo. Pero el encuentro ocurre en dos niveles. Por una parte, ocurre en un tiempo determinado, que nace como una representación de la duración que hace también posible la aparición del espacio, y en un espacio determinado, que se constituye como algo distinto y separado de nosotros gracias a nuestra representación del tiempo. Por otra parte, el encuentro ocurre en un *plano de inmanencia* al que no tenemos acceso desde el nivel de la imaginación en que vivimos en el primer género de conocimiento. El esfuerzo que hacemos por perseverar en nuestro ser es lo que atribuye a cada cosa que nuestro deseo distingue una unidad. Esta unidad es la unión de las afecciones que experimenta nuestro cuerpo. Distinguimos a las cosas como tales, como cuerpos exteriores, porque nuestra vida práctica necesita simplificaciones. A este proceso, que remite el afecto a una unión de afecciones y remite la unión de afecciones a un objeto, Bove lo llama *recognición*. La *recognición* es un proceso del primer género, es decir, de la imaginación, de tal manera que los objetos que deseamos y amamos porque nos producen alegría o porque alejan de nosotros la tristeza no son objetos reales. El deseo es aquí deseo de cosas—objetos de deseo—que imaginamos útiles a nosotros y que organizan nuestra representación del mundo. La vida queda así determinada desde el exterior. Lo real representado se convierte en un vehículo hacia el placer.

Los objetos que amamos no son reales, nuestra vida (en el primer género) transcurre como una sucesión de alucinaciones. Pero hay dos tipos de alucinaciones. Están aquellas que resultan del encuentro de nuestro cuerpo con otro cuerpo, en la que lo real no deja de presentárenos representado. Y existen también otras alucinaciones que son independientes de la realidad actual, compuestas de trazas de nuestra memoria que no están determinadas por causas exteriores.

Ante nosotros está siempre presente la riqueza infinita de lo real. Esta profusión de lo real no nos aturde al nivel de paralizarnos porque somos capaces de distinguir las cosas unas de otras. Esta es una simplificación que hacen las síntesis que operan en la imaginación y la memoria para facilitar nuestra perseverancia. Adaptamos estratégicamente el mundo a nosotros mismos en un proceso de selección operado por el deseo de aquello que nos produce alegría y que, por lo tanto,

amamos. Esta estrategia, a la vez de supervivencia y de afirmación, nos lleva tanto a que creamos en la libertad de nuestra voluntad como a que evitemos la vacilación, la dispersión y la duda que pueden resultar traumáticas para nuestro cuerpo.

Este mismo proceso de simplificación es el que hace posible la comunicación humana mediante signos. Nombrar los objetos exteriores a nuestro cuerpo, atribuirles signos, es un ejercicio que recurre a los procesos asociativos del hábito y la memoria. Es una potencia de la imaginación que consiste en unir palabras con las unidades que formamos para describir aquellos conjuntos de afecciones que provienen de objetos que nuestro deseo distingue y de los cuales nuestro cuerpo ha hecho síntesis. Es una actividad ordenadora de nuestro esfuerzo por perseverar en nuestro ser que funciona bajo el régimen de la imaginación.

Pero nuestra alma, es decir nuestra mente, sólo conoce según las afecciones de nuestro cuerpo. Nunca llega a tener un conocimiento adecuado de los objetos exteriores. El proceso de reconocimiento hace funcionar nuestra capacidad de comunicación dentro de circuitos cerrados de medios, fines y objetos. Nos pone en una posición como sujetos desde la cual actuamos como seres de deseos con vistas a los que nos resulta útil, pero nuestra acción es regida por causas que desconocemos. Bajo la figura de la imaginación, "el sujeto práctico es la consecuencia de una Estrategia que le supera y lo determina, sin principio ni fin, que es la de la necesidad matemática de la vida, en su afirmación absoluta de cada una de sus afecciones particulares" (Bové, 2014: 85).

Pasar a un nivel superior de subjetividad es posible en la medida en que tenemos ideas adecuadas. La resistencia a la tristeza pone en marcha un proceso ético que abre un camino de conocimiento que ya no depende de la reconocimiento. La ética aparece como un tipo de estrategia distinto, orientado a actuar desde el conocimiento verdadero de las relaciones entre las cosas. Esto es lo que Spinoza llama la formación de nociones comunes. Se produce en el sujeto un cambio de estatuto. Ya no se trata de la adaptación entre la verdad construida desde la reconocimiento y las condiciones de existencia que hacen que el sujeto funcione prácticamente como un autómatas. En la modalidad ética, la reflexión reflexiona sobre la reflexión irreflexiva de la reconocimiento. Para que ocurra este cambio de estatuto, el sujeto debe asumir una posición tal que pueda conocer que constituye el mundo desde el conocimiento no adecuado y como un autómatas inmerso en la reconocimiento y la representación. No se trata, entonces, sólo de que el sujeto acceda a ideas adecuadas, porque puede también encontrarse con ideas adecuadas de las que no ha sido causa. En este caso, actúan la imaginación y los procesos de la reconocimiento. El sujeto ético debe vigilar que esto no ocurra, pues es necesario que desarrolle un conocimiento adecuado de las ideas adecuadas.

No existen las ideas adecuadas "en estado libre", separadas del proceso ético y de la situación en que este proceso ocurre. Es en este sentido que Meschonnic señala que la poesía, sostenida desde el mito del genio, las modas intelectuales, los conformismos literarios y el academismo, significa la ausencia del poema. El poema es una instancia en la que dejamos de servirnos del lenguaje, pues supone una suspensión de los automatismos de la reconocimiento. El lenguaje,

operando ya en el registro de verdades que implican el conocimiento intrínseco de las relaciones entre la cosas que formamos como nociones comunes, hace uso de nosotros. En tanto entramos en el régimen del poema, y esto ocurre en la medida en que ya estamos formando parte de un proceso ético, el poema desanda el proceso de reconocimiento, agrieta la simplificación de lo real, produce el estallido de la naturaleza, establece un plano de inmanencia entre la relación característica de velocidad y reposo de nuestro cuerpo y la relación característica de las partículas que componen los cuerpos representados por y en el lenguaje.

4. Étienne Balibar: transindividualidad y comunicación

No podemos hablar de la comunicación como encuentro sin prestar atención a la materialidad de la atención, pues el poema es una escucha, dice Meschonnic; es decir, no es solamente una percepción, sino una percepción que nos esforzamos por percibir. Si hay un potencial transformador en el poema, hay también un potencial conservador en aquello que distrae nuestro esfuerzo y nos remite de regreso al régimen de la imaginación. Más allá de su contenido discursivo, la profusión de información, imágenes y gadgets que los sostienen en la comunicación contemporánea nos aleja de aquellos encuentros que nos ubican en un camino ético. Y al alejarnos del encuentro, la comunicación nos aleja de la política. La política en régimen de representación es también política en régimen de heteronomía, es decir, política de lo ya constituido, de las leyes del mundo en un mundo post-clinamen en el que las gotas de lluvia ya se unieron en torrente y se borraron las huellas del momento en que se encontraron.

En el régimen de la imaginación los individuos se presentan ya formados. La teoría de la imaginación de Spinoza nos habla de las estructuras relacionales a través de las cuales, en las relaciones con nuestros semejantes, devenimos individuos. Pero es imposible sustraer al individuo de los otros, pues para hacer aquello que es útil para perseverar en su ser, los individuos necesitan formar con otros un individuo colectivo, más poderoso. En esta estructura, el otro es a la vez alguien en quién me reconozco y con quién me identifico, como también alguien de quien me diferencio y con quien compito; es tanto posibilidad como amenaza, pues todos somos seres que hacemos cálculos racionales y actuamos estratégicamente con vistas a perseverar en nuestro ser. Aunque no por ser racionales, en el sentido de que tenemos conciencia de ellos, estos cálculos dejan de operar en el régimen de la imaginación. A esta lógica de la interacción entre individuos como unidades singulares, Étienne Balibar (2009), la llama transindividual. La transindividuación, un concepto que Balibar toma de Gilbert Simondon (2009), consiste en un proceso de formación de individuos en el régimen de las pasiones y las ideas inadecuadas. La comunicación con otros individuos es aquí un proceso; es creadora de identidades, tanto personales como colectivas.

Formar una sociedad significa someter tanto el cuerpo como el alma a la obediencia de hábitos y rituales colectivos. En la medida en que los individuos quedan subyugados al régimen

heterónimo de la imaginación, sus modos de estar con otros individuos se limitarán a su participación en "las 'ideas generales' que habitan la imaginación colectiva" (Balibar, 2008: 94). En este sentido, todo régimen político es un orden de comunicación. Pero, mientras que la comunicación es mínima en un Estado bárbaro, porque los individuos temen al déspota tanto como este teme a ellos, en la ciudad existe una "comunicación libre entre seres irreductiblemente singulares" (Balibar, 2008: 96). Este régimen coexiste allí con el desarrollo de una solidaridad objetiva que surge del intercambio entre singularidades.

Ahora bien, que haya más comunicación no significa que se abandone del régimen de la imaginación. En el conocimiento del primer género los procesos asociativos del cuerpo dan como resultado una relación con los objetos exteriores a nosotros definida por la representación. Es aquí donde el lenguaje opera como un sistema para nombrar el mundo y simplificarlo, para evitarnos el abismo de la continuidad infinita del mundo. Y es aquí también donde se desarrolla la voluntad como ilusión de que el alma puede separarse del cuerpo y darle órdenes. La sociedad se construye bajo el régimen de la imaginación y sobre la base de nuestras ilusiones. Sobre este suelo de ideas inadecuadas y no adecuadas, la sociedad sólo puede estructurarse estableciendo límites. Los individuos deben ceder parte de su poder a una institución pública (el Estado), que definirá el bien y el mal en términos universales. Para lograrlo, "el Estado obliga a los individuos a comportarse como si sus vidas estuvieran 'guiadas por la razón'", pero lo paradójico es que "lo hace trabajando sobre sus pasiones" (Balibar, 2008: 113). Bajo este régimen, el principio del placer que orienta la huida de la tristeza y la búsqueda de la alegría en nuestro esfuerzo por perseverar en nuestro ser en tanto individuos individualizados; se naturalizan así el amor propio y la envidia, la ambición de dominio y el deseo de servidumbre.

Pero la imaginación no es el único aspecto de la transindividualidad que opera entre los modos. Hay otro aspecto, referido a otro tipo de vida consciente, en el que circulan ideas adecuadas referidas a acciones de las que somos causa. En este segundo género de conocimiento funciona una razón capaz de conocer las afecciones por sus causas y, por lo tanto, de guiarnos hacia nuestro propio bien y hacia las relaciones de concordia con nuestros semejantes. Mientras que, en el régimen de la imaginación (o primer género de conocimiento), los individuos están "dominados por ideas inadecuadas o confusas sobre su semejanza", en este otro tipo de comunicación, los individuos llegan a conocerse "como individuos diferentes que tienen mucho en común" (Balibar, 2009: 58). Mientras que bajo un aspecto de la transindividualidad se dan por supuestas las leyes estables, necesidad y fines, el otro se desarrolla bajo la premisa aleatoria del encuentro. Los dos aspectos de la transindividualidad coexisten. La convivencia entre ambos aspectos no es amigable pues, en las condiciones en que vivimos, domina la imaginación, incluso, por ejemplo, entre los marxistas. Como señala Althusser (2002), existe, aún en el mismo Marx, una concepción del modo de producción que deduce leyes del funcionamiento del capital cuando este ya ha tomado consistencia, y otra que, al concebir al capitalismo desde el materialismo del encuentro, se enfoca en la violencia de la acumulación primitiva y la resistencia a la prolongación de la jornada de trabajo.

No es posible eliminar las ideas inadecuadas, como tampoco lo es prescindir de los signos o el lenguaje. Pero el lenguaje puede ser parte de nuestro pasaje a otro modo de comunicación si, al mismo tiempo, habilita una fuga de ese régimen de conocimiento. Y esta salida nunca es sólo lingüística, pues participamos del poema, nuestro cuerpo se compone con su corpus, en la medida en que devenimos activos, formamos ideas adecuadas y establecemos con otros nociones comunes. No puede tratarse aquí de un simple esfuerzo de la voluntad. La idea adecuada surge de que hayamos experimentado un aumento de nuestra potencia de actuar. Paso a paso las ideas adecuadas nos permiten salir de la heteronomía e ingresar —de modo inestable, o mejor, metaestable (Balibar, 2009: 42)— en una lógica autónoma de realización plena de la vida.

Conclusión

La ética para los individuos, como la política para el cuerpo social, tienen como premisa reconocer los procesos que operan en los hombres y las mujeres tal cual son y, a partir de allí, buscar una organización superior de los deseos para que estos ya no estén librados al azar de los encuentros. No hay nada que pueda lograr aquí la comunicación entendida en su función educativa, si pretende sacarnos del primer género imponiendo didácticamente sobre nosotros una dinámica de los deseos predeterminada. Tanto la ética como la política spinozistas son proyectos antipedagógicos que buscan intervenir sobre las condiciones de existencia, que requieren una fuga con respecto a la comunicación que funciona en el campo de la imaginación y la construcción de un régimen de comunicación de ideas adecuadas “siguiendo un orden de las afecciones idénticas en el Cuerpo y en el pensamiento, que se identifica (en el encadenamiento de las afecciones activas) con el orden mismo por el cual la naturaleza se produce y se afirma en su total plenitud” (Bove, 2014: 139).

Sólo en este régimen el poema es poema y no poesía. Sólo bajo estas condiciones pueden componerse un corpus y un cuerpo. En la medida en que hago mío el ritmo del poema, participo con él del infinito en acto. El corpus ya no es un sistema de signos que se presenta a nosotros bajo la modalidad de la representación. La comunicación se hace cargo del carácter construido de las palabras y las imágenes, estas dejan de definir límites exactos, se despegan de los automatismos, las individualizaciones y las identidades.

El devenir de la potencia es un pasaje que siempre debe suponerse *con otros*. Para Spinoza los individuos deben, a la vez, hacer aquello que sea útil para perseverar en su ser y buscar formar con otros un individuo más poderoso o potente. Siempre somos parte de un entramado de cuerpos, un complejo afectivo de hábitos y rituales, tanto del cuerpo como del alma, que nos hacen obedientes o transgresores. Devenir activos, salir de la pasividad, requiere pasar a una estructuración de los encuentros tal que podamos formar nociones comunes, es decir, ideas verdaderas. En la medida que nos permite pensar la sociedad a partir de la formación, o no, de nociones comunes, la teoría social de Spinoza es una filosofía de los modos de comunicación. Pero es necesario que

quede claro: por comunicación aquí no debe entenderse un simple intercambio de signos, de lenguaje, de contenidos simbólicos, sino que es un proceso que resulta de encuentros, composiciones y descomposiciones, en el que las ideas no son imágenes de las cosas en el alma, sino acciones de individuos que piensan mientras son afectados por otros individuos. De los afectos participan las palabras y participan también los medios que las sostienen. El mensaje no es el contenido ni el medio es completamente el mensaje. Los medios son también cuerpos que diferencian la atención, la individualizan en gadgets o la integran en colectivos formando audiencias. Son formas de regular los encuentros entre cuerpos, y de los cuerpos con los corpus. Recorrer el camino hacia la potencia significa también formar ideas adecuadas sobre cómo relacionarnos con los objetos técnicos que sostienen a los signos y sobre cómo estos hacen posibles o dificultan los encuentros.

Bibliografía

Althusser, L. (2002). "La corriente subterránea del materialismo del encuentro". En Fernández Liria, P. *Louis Althusser: Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.

Balibar, É. (2008). *Spinoza and politics*. New York: Verso.

--- (2009). *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Brujas.

Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.

--- (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

--- (2006). "Carta a Réda Bensmaïa sobre Spinoza". En *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.

--- (2008). *En medio de Spinoza*. 2a Edición. Buenos Aires: Cactus.

--- y Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.

Meschonnic, H. (2009). *Ética y política del traducir*. Buenos Aires: Leviatán.

--- (2011). "The Rhythm Party Manifesto". *Thinking Verse I*, 161-173.

---. (2015). *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus y Tinta Limón.

Simondon, G. (2009). *La individuación*. Buenos Aires: Cactus y La Cebra.

Spinoza, B. (2002). *Tratado Teológico-Político*. Barcelona: Folio.

--- (2007). *Ética*. Madrid: Tecnos.

Sebastián Touza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo lstouza@gmail.com Realizó sus estudios de grado en Mendoza y sus estudios de posgrado en Canadá. Se desempeña actualmente como profesor titular del Seminario de Informática y Sociedad, de la carrera de Comunicación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Allí también participa como docente en talleres del doctorado en ciencias sociales. Su principal foco de interés son las teorías materialistas de la comunicación y su relación con la política. En los últimos años ha dirigido proyectos de investigación enfocados en las lecturas recientes de la obra de Baruch Spinoza. Ha participado en la traducción de libros, artículos y capítulos.

La pregunta por la distinción social en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu y la sociología figuracional de Norbert Elias

Pablo Nahuel di Napoli (UBA)

Resumen: Las sociologías de Pierre Bourdieu y Norbert Elias constituyen dos planteos teórico-epistemológicos que proponen superar en la misma práctica de investigación la antigua antinomia entre perspectivas objetivistas y subjetivistas, en pos de la primacía de las relaciones. En el presente trabajo analizamos la cuestión de la distinción social como recurso de poder, haciendo un recorrido principalmente por dos de sus obras medulares: *La Distinción*, del sociólogo francés, y *El proceso de la civilización*, escrito por el sociólogo alemán.

Partimos del supuesto de que el comportamiento tipificado como "civilizado" o de "buen gusto" constituye un signo de distinción respecto de la posición social que ocupan los individuos. En segundo lugar, señalamos la especial sensibilidad que se le atribuye a ese tipo de comportamiento, la cual es percibida socialmente como un talento natural e individual. La escuela es una de las principales instituciones sociales que sanciona y legitima ciertas formas de ser y hacer (en cuanto capital) como un don. En tercer lugar, indagamos sobre el carácter ambivalente de los procesos de distinción social. Por último, abordamos el gusto como una práctica de clasificación social que es producto de luchas simbólicas constantes.

Palabras Clave: Gusto; Civildad; Capital Cultural; Clasificación Social; Comportamiento Autorregulado

Abstract: Sociologies of Pierre Bourdieu and Norbert Elias are two theoretical and epistemological proposals. These propose overcome in practice research, the old objectivist and subjectivist opposition between perspectives privileging the primacy of relationships. In this paper we analyze the issue of social distinction as power resource. We intend to take a tour of two of his most important works: *Distinction*, the French sociologist, and the process of civilization, written by the German sociologist.

We assume that the behavior typified as "civilized" or "good taste" is a sign of distinction from the social position of individuals. Secondly, we note the special sensitivity that is attributed to such behavior. That sensitivity is socially perceived as a natural and individual talent. The school is one of the main social institutions that sanctions and legitimizes certain ways of being and doing (as capital) as a gift. In third place, we investigate the ambivalent character of the processes of social distinction. Finally, we address "taste" as a practice of social classification that is the result of constant symbolic struggles.

Key words: Taste; Civility; Cultural Capital; Social Classification; Self-Regulation

Introducción

Las sociologías de Pierre Bourdieu y Norbert Elias constituyen dos planteos teórico-epistemológicos que proponen superar en la misma práctica de investigación la antigua antinomia entre perspectivas objetivistas y subjetivistas, en pos de la primacía de las relaciones. Ambos autores cuestionan la oposición de las categorías de *individuo* y *sociedad* como dos cuerpos con entidad propia por separado. Rechazan cualquier forma de monismo metodológico y proponen un *relacionismo metodológico* que invita a dejar de lado las sustancias aisladas y pensar en términos relacionales.

Para Elias (1990, 2008), las estructuras psíquicas y las estructuras sociales deben abordarse de forma entrelazada como algo mutable y en flujo continuo. Los individuos conforman entramados de interdependencia, *figuraciones*, con equilibrios de poder fluctuantes y, su configuración individual depende de la estructuración de dichos entramados sociales.

Por su parte, Bourdieu (2000) concibe al mundo social como un sistema bidimensional de relaciones de poder y de relaciones de significado entre grupos y clases. Por un lado, están las estructuras objetivas que son capaces de limitar y orientar las prácticas y representaciones de los agentes y; por otro lado, existen sistemas de clasificación y esquemas de percepción subjetivos a través de los cuales los agentes se representan el mundo social e interactúan dentro de éste con

márgenes de libertad y creatividad. Para el autor, las estructuras sociales y los esquemas mentales son estructuras homólogas que están genéticamente ligadas. Por ello,

(...) el análisis de las estructuras objetivas – la de los diferentes campos – es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras mismas (Bourdieu, 2000: 27)

Algunos trabajos han enfatizado los nexos o aspectos comunes del pensamiento relacional de ambos autores respecto de la oposición a la antinomia individuo-sociedad (Algranti, 2014), la convergencia de las dimensiones estructurales con las dimensiones subjetivas (Corcuff, 2013; Manzo, 2010) y la perspectiva procesual del mundo social como producto de luchas continuas y fluctuantes (Brunet & Morell, 2001; Tenti Fanfani, 1999). Incluso el propio Bourdieu llegó a reconocer, aunque marcando diferencias, su afinidad con el modelo relacional de Elias (Wacquant & Bourdieu, 2008).

En este trabajo nos proponemos abordar, de manera introductoria, los planteos que realizan Bourdieu y Elias sobre la cuestión de la distinción social como recurso de poder, a partir de un recorrido por sus respectivas obras medulares: *La Distinción* y *El proceso de la civilización*. Ambos autores sitúan sus análisis en la sociedad francesa. Elias muestra históricamente cómo se va delineando el comportamiento tipificado como de “buen gusto” o “civilizado” en la nobleza francesa y, años más tarde, Bourdieu analiza los gustos de las clases dominantes de la misma sociedad pero luego de la Segunda Guerra Mundial.

Comenzaremos nuestro análisis aludiendo al comportamiento civilizado como un signo de distinción de la posición social que ocupan los individuos. En segundo lugar, señalaremos la especial sensibilidad que se le atribuye a este tipo de comportamiento, la cual es percibida socialmente como un talento natural e individual. La escuela es una de las principales instituciones sociales que sanciona y legitima ciertas formas de ser y hacer (en cuanto capital) como un don. En tercer lugar, indagaremos sobre el carácter ambivalente de los procesos de distinción social. Por último, abordaremos el gusto como una práctica de clasificación social que es producto de luchas simbólicas constantes. Durante el desarrollo utilizaremos un lenguaje conceptualmente cruzado para analizar las convergencias de los planteos de ambos autores, es decir que alternaremos términos característicos de cada uno de ellos para expresar ideas afines.

El gusto civilizado como signo de distinción

En *El proceso de la civilización*, Elias da cuenta, mediante un análisis de larga duración, cómo los cambios estructurales de las sociedades occidentales que tienen lugar en la Modernidad modifican el comportamiento social y el sistema emotivo del individuo. Con el monopolio de la violencia

física por parte de los Estados Modernos y el aumento de la interdependencia social en el interior de estas sociedades, se observa un cambio en toda la red relacional. En lugar de enfrentamientos y peleas continuas "...se mantiene el control del individuo por medio de las coacciones permanentes de funciones pacíficas, orientadas en función del dinero y del prestigio social (Elias, 2011: 543). Así, el miedo a la pérdida o disminución del prestigio social pasa a ser "...uno de los motores más poderosos del cambio de las coacciones externas en autoacciones" (Elias, 2011: 572).

La habituación a una previsión a más largo plazo, la regulación más estricta del comportamiento y de las emociones que sus funciones y su posición convierten en costumbre de las respectivas clases superiores, constituyen instrumentos importantes de superioridad sobre los demás (...): les sirven como rasgos distintivos y se cuentan entre los propios de su posición como clase superior, que les proporcionan prestigio. (Elias, 2011: 558)

El sociólogo alemán observa que en los sectores aristocráticos la lucha de poder se correspondía con una continua lucha por el prestigio social. La continencia y el autodomínio de las emociones en los comportamientos individuales se convierten en una *marque de distinction* (Elias, 2011). Las cortes de las monarquías, especialmente la parisina, estaban integradas por

personas que sabían aparentar y que dominaban el arte de marcar las diferencias frente a los de arriba y frente a los de abajo por medio de matices, de las formas de trato y del modo de saludar, así como de la elección de las expresiones lingüísticas; seres humanos de *distinción* y «civilizados» (Elias, 2011: 316).

Para Elias, esa era la función principal de la aristocracia cortesana: ser un contrapeso de la burguesía ascendente imponiendo "...el comportamiento social distintivo de los buenos modales y del buen gusto" (2011: 605). La "civilidad" es una categoría relacional en cuanto expresa un comportamiento que se distingue de otro por su mayor autoregulación emotiva.

En *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto* Bourdieu (2012) analiza pormenorizadamente las relaciones de poder al interior del campo de la producción cultural, luego de la posguerra, entre las distintas clases sociales, especialmente entre las fracciones de la clase dominante. Allí indaga los estilos de vida, el gusto estético, la posesión de lo que él denominó títulos de "nobleza" y las estrategias de acumulación y reconversión de capital de cada uno de los grupos sociales. El autor se propone determinar cómo la disposición cultivada, que en términos de Elias podemos llamar civilizada

...y la competencia cultural, aprehendidas mediante la naturaleza de los bienes consumidos y la manera de consumirlos, varían según las categorías de los agentes y según los campos a los cuales aquéllas se aplican (...), y dentro de los campos legítimos, según los "mercados" –"escolar" o "extraescolar"– en los que se ofrecen... (Bourdieu, 2012: 15)

El gusto, en tanto que disposición estética, constituye uno de los índices más seguros para analizar la estructura de relaciones de proximidad o distanciamiento (material y simbólico) entre los estilos de vida de las distintas clases y fracciones de clase. No hay "...nada que distinga de forma tan rigurosa a las diferentes clases como la disposición objetivamente exigida por el consumo legítimo de obras legítimas..." (Bourdieu, 2012: 45). Por ello, el gusto constituye una de las apuestas más vitales de la clase dominante en las luchas dentro del campo de la producción cultural. En la misma línea, Elias sostiene que el gusto no refleja

...solamente placeres personales de individuos aislados, sino exigencias vitales de la posición social. Estas exigencias se cuentan entre los presupuestos necesarios para conseguir el respeto de los demás y el éxito social, que tiene aquí la misma importancia que el éxito profesional en la sociedad burguesa. (Elias, 2011: 606)

Para Bourdieu justamente el gusto de las clases altas es "...una *expresión distintiva* de una posición privilegiada en el espacio social, cuyo valor distintivo se determina *objetivamente* en la relación con expresiones engendradas a partir de condiciones diferentes" (2012: 63). La disposición estética del gusto legítimo solo puede forjarse a través de una experiencia del mundo liberada de las urgencias y necesidades económicas que solo pueden experimentar algunas clases sociales. Este gusto, que es una expresión del comportamiento civilizado, requiere de un *habitus* altamente coaccionado que solo es posible al lograr un distanciamiento objetivo frente a las necesidades¹. Por su parte, Elias sostiene que

La exigencia de mayor prestigio social en cuanto motivo primario de la acción, únicamente aparece entre miembros de clases sociales que, en circunstancias normales disponen de un ingreso no excesivamente bajo, o en crecimiento permanente y que se encuentran muy por encima del mínimo vital. (...) Esto es precisamente lo que explica por qué en tales clases altas la regulación emocional y, ante todo, el establecimiento de autoacciones es, por lo general, mayor que en las clases bajas correspondientes (2011: 571-572).

Podríamos decir que ambos autores, sostienen que el distanciamiento de las necesidades económicas promueve en los individuos disposiciones más *civilizadas* (autorregulados) que se traducen en gustos refinados que devienen en signos de distinción.

[1] El gusto puro, en contraposición al "gusto bárbaro", rechaza toda obra de arte que aluda todo lo que es humano, es decir lo que se vincule con las pasiones o sentimiento del hombre; para resaltar la contemplación pura del mundo (la razón) dando privilegio a la *forma* por sobre el *contenido*. (Bourdieu, 2012)

La ideología de los dones naturales: una cuestión de sensibilidad

Bourdieu (2012), al analizar los criterios del gusto, no solo demuestra que éste es el resultado de diferentes formas de relacionarse con el mundo y su cultura sino que también devela la imposición simbólica, en cuanto arbitrario cultural, de una determinada forma de relación considerada como legítima. Así, el sociólogo francés denuncia como

La ideología del gusto natural obtiene sus apariencias y su eficacia del hecho de que, como todas las estrategias ideológicas que se engendran en la cotidiana lucha de clases, *naturaliza* las diferencias reales, convirtiendo en diferencias de naturaleza unas diferencias en los modos de adquisición de la cultura y reconociendo como la única legítima aquella relación con la cultura (o con la lengua) que muestra la menor cantidad posible de huellas visibles de su génesis (...) (Bourdieu, 2012: 76).

Elias también se da cuenta de este arbitrario cultural al preguntarse qué es lo que les permite a los individuos juzgar lo que está bien y lo que está mal, entre otras cosas, en la forma de hablar. La "sensibilidad", esto es el refinamiento de las emociones, se instituye en una propiedad natural, es decir, en un capital que tienen un grupo relativamente pequeño y que no amerita de ningún tipo de justificación: se posee o no se posee.

Las personas que tienen esta delicadeza, un círculo muy pequeño, establecen de común acuerdo lo que está bien y lo que está mal. Desde luego, por encima de lo que pueda decirse sobre la justificación racional lo más importante es la justificación social, en otras palabras, la justificación de que algo es mejor porque es costumbre de la clase alta o, incluso, de una élite en la clase alta (Elias, 2011: 196).

Las elites argumentan tener cierta delicadeza del lenguaje y una sensibilidad para hablar de la que otros carecen. Se trata de una actitud categórica de elegancia o civilidad que es presentada frente a los otros como una forma de talento. La seguridad de su gusto descansa en la no consciencia de su autocontrol psíquico. Las personas que cultivan este tipo de comportamientos

...no pueden ni quieren justificar detalladamente la razón por la que en determinados casos utilizan unas expresiones que les resultan más cómodas mientras que otras les desagradan. Su sensibilidad especial depende estrechamente de la regulación y transformación específicas y crecientes de los impulsos a las que se ven obligados en función de su posición social también específica (Elias, 2011: 602).

Aquí radica el poder de imposición, en la posibilidad de no tener que dar explicaciones porque las condiciones objetivas lo muestran como obvio y natural.

Lo propio de la imposición de legitimidad es impedir que jamás pueda determinarse si el dominante aparece como distinguido o noble porque es dominante, es decir, porque tiene el privilegio de definir, mediante su propia existencia lo que es noble o distinguido como algo que no es otra cosa que lo que él es -privilegio que se manifiesta precisamente por su seguridad- o si solo porque es dominante es por lo que aparece como dotado de esas cualidades como único legitimado para definir las (Bourdieu, 2012: 104)

El capital cultural hecho talento

La institución escolar juega un papel activo en el proceso de imposición de los principios de visión y división propios de la cultura legítima sin develar las condiciones objetivas de surgimiento de los mismos. La *ideología del gusto natural* es sancionada y legitimada en la escuela a través de lo que Bourdieu denomino *ideología de los dones naturales*. Así, las diferencias en los modos de adquisición del capital cultural producto de desigualdades sociales son sancionadas como diferencias de talento individual de los estudiantes (Kaplan & di Napoli, 2013)².

Bourdieu (1987, 2012) sostiene que existen dos maneras de adquisición de la cultura legítima, que a su vez representan dos modos de relacionarse con ella: a) el aprendizaje efectuado desde la infancia a través de la familia y prolongado por el aprendizaje escolar que lo presupone y perfecciona y; b) el aprendizaje tardío, metódico y acelerado que ofrece la institución escolar. Esta diferenciación constituye una "marca de origen" en un doble sentido: expresa el origen familiar social desigual de los agentes y, a su vez, representa el origen de la desigualdad educativa de los niños y niñas que se encuentran en la escuela.

Estos dos formas de adquisición de capital, expresan dos modalidades de competencia cultural: una inconsciente, devenida en estética cuasi-sistematizada con rostro de espontaneidad, producto de una progresiva familiarización y un contacto repetido y prolongado con obras culturales y personas cultivadas y; otra producto de un aprendizaje institucionalizado que racionaliza (conceptualiza y normativiza) los principios del gusto a través de taxonomías explícitas y estandarizadas que sistematizan una forma de conocimiento estético. En este sentido, Kaplan advierte que "...es necesario examinar sistemáticamente el vínculo entre el capital cultural de origen de los estudiantes y la construcción de taxonomías prácticas sobre los alumnos sustentadas sobre las nociones de talento e inteligencia en sus versiones de sentido común" (2008: 71).

Según Bourdieu "las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir, los bienes, las prácticas y sobre todo las maneras, funcionan en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos..." (1997: 20). Por eso, estas dos modalidades de competencia

[2] En este apartado retomo algunos argumentos sobre la categoría de capital cultural de Bourdieu que han sido abordados en profundidad en el texto referenciado.

cultural que acabamos de mencionar, adquieren relevancia al constituirse en principios simbólicos de distinción social, y por tanto de clasificación social, que los grupos de agentes utilizan para hacer valer sus competencias y diferenciarse unos de otros en un proceso de luchas continuas. Sus consumos culturales son la expresión práctica de sus distintos estilos de vida.

Las diferencias ligadas con el origen social tienden a aumentar a medida que aumenta la distancia del centro del blanco de la acción escolar (...). Aquellos que han adquirido por y para la escuela lo esencial de su capital cultural tienen inversiones culturales más clásicas, menos arriesgadas, que aquellos que han recibido una importante herencia cultural (Bourdieu, 2012: 61-62).

La cultura legítima que trasmite la escuela, y a la cual pueden acceder las clases más numerosas, es la menos valorizada dentro del campo cultural. Se trata de un capital que por su masificación (divulgación) se desvaloriza y pierde efectividad al interior del campo. Esto ya había sido advertido por Elias (2011) en referencia a los libros de buenos modales, de carácter educativo para las clases aristocráticas y de la burguesía estamental en ascenso. El sociólogo alemán argumenta que fueron los círculos eclesiásticos los primeros en divulgar comportamientos propios de los hábitos cortesanos. En Francia "estos escritos se convirtieron en material auxiliar para las clases elementales de los niños en la escuela..." (Elias, 2011: 185-186). En las clases medias superiores comenzaron a penetrar

...los usos, las formas de comportamiento y las modas de la corte; al imitarlos, las clases medias, además, los cambiaron, como era de esperar dadas las diferencias existentes en lo relativo a las relaciones sociales. Con esto, además, también pierden, hasta cierto punto, su carácter de medio de diferenciación de la clase alta. Se desvalorizan parcialmente. Esto, a su vez, impulsa en la clase alta un refinamiento y una elaboración posteriores de los comportamientos (Elias, 2011: 184).

Lo que caracteriza a los cortesanos justamente es que no precisan de estos libros para saber cómo hay que comportarse. Ellos poseen la sensibilidad de las "buenas maneras". Se trata de un capital cultural heredado que poseen los hijos de los cortesanos y que los diferencia de los hijos de quienes viven fuera de la corte y las aprenden a través de los manuales de la época. Esa forma de comportarse es vivida por los cortesanos como normal y natural, y no como un esfuerzo de imitación. Los miembros de la burguesía

...reconocen, con una parte de su conciencia, los códigos de prohibiciones y mandatos, las normas y formas de comportamiento de la clase alta como si fueran vinculantes para ellas mismas, sin poder darles cumplimiento con la misma naturalidad y la misma voluntad que esa clase alta (Elias, 2011: 613).

La burguesía estamental de la época sobre la que habla Elias se enfrenta la misma contradicción que marca Bourdieu para la pequeña burguesía de mediados del siglo XX. Esta fracción de clase se muestra fiel y ansiosa por jugar el juego de las distinciones y las clasificaciones con el fin de distanciarse de las clases populares e intentar disputar algunos criterios de clasificación al interior de la clase dominante. Sin embargo, la híper-asimilación de las reglas de juego y su poco alejamiento de ellas los sigue marcando como "recién llegados".

Dialéctica de la pretensión y ambivalencia de la distinción

Los grupos más próximos en el espacio social intentan distinguirse de los grupos que ocupan posiciones inferiores a través de sus elecciones estéticas³. En palabras del sociólogo francés:

Lo que comúnmente se suele llamar distinción, es decir una calidad determinada, casi siempre considerada como innata (se habla de "distinción natural"), del porte y de los modales, de hecho no es más que diferencia, desviación, rasgo distintivo, en pocas palabras, propiedad relacional que tan solo existe en y a través de la relación con otras propiedades (Bourdieu, 1997a: 16).

Elias (2011) sostiene que la relativa cercanía socioeconómica entre la nobleza y la burguesía hizo que la primera se diferencie de la segunda recurriendo a una actitud excluyente y un comportamiento refinado, el cual contribuyó al desarrollo de una sensibilidad y autorregulación que devino en marca de distinción social.

El florecimiento de esta sensibilidad (este "buen gusto"), que se va extendiendo, se expresa en el rechazo de todo lo considerado vulgar (burgués, en el caso de Elias, popular en Bourdieu); es decir, todo lo que recuerda los gustos de las clases bajas. Se trata de un juego de rechazos y de estrategias por transformar las disposiciones de un estilo de vida propio en un sistema de principios estéticos que fundamenten las distancias objetivas.

En este juego de rechazos, a veces intensos, se pueden desarrollar situaciones de violencia frente a la intolerancia y desprecio de la forma de ser del otro. Como asevera Bourdieu

...cada gusto se siente fundado por naturaleza -y casi lo está, al ser habitus-, lo que equivale a arrojar a los otros en el escándalo de lo antinatural. La intolerancia estética tiene violencias terribles. La aversión por estilos

[3] Así como el gusto de los sectores populares es definido como el punto de referencia negativo de todas las estéticas, al interior de las clases dominantes, también las diferentes fracciones pugnan por distinguirse buscando imponer sus gustos artísticos como legítimamente válidos.

de vida diferentes es, sin lugar a dudas, una de las barreras más fuertes entre las clases... (2012: 64)

Elias describe el desarrollo de los comportamientos a través de un movimiento que va desde las clases altas hacia abajo en un proceso de continua diferenciación y distinción de las primeras que promueve un "refinamiento" o "civilización" general de las costumbres a partir del aumento de los umbrales de pudor o de vergüenza. En este proceso reconoce dos fases de la transmisión y difusión de los comportamientos entre las clases sociales. Una primera fase de asimilación donde los diferenciales de poder entre grupos son amplios y los individuos de las clases más bajas se orientan por el ejemplo de los de la clase alta, la cual va imponiendo sus formas de comportamiento consciente o inconscientemente. Cuando los diferenciales de poder se reducen deviene una segunda fase de rechazo o de diferenciación, en la que la clase alta se ve obligada a una mayor reserva, a un aislamiento más intenso y en la que se fortalecen los contrastes y las tensiones entre estos grupos.

Si bien Elias originalmente estaba describiendo en la relación entre los círculos cortesanos y la burguesía estamental ascendente puede pensarse está dinámica al interior de otros sectores sociales, como lo hará luego en *Establecidos y Outsiders* (Elias & Scotson, 1994), o dentro de diversos campos, como lleva a cabo Bourdieu.

Frente al "...hecho de que el poder distintivo de las posesiones y de los consumos culturales, obra de arte, titulación académica o cultura cinematográfica, tiende a disminuir cuando aumenta el número absoluto de quienes están en condiciones de apropiárselos..." (Bourdieu, 2012: 269); existe una *dialéctica de la pretensión y de la distinción* que ofrece continuamente nuevos bienes y maneras de apropiárselos que se erijan (seguramente temporalmente) en nuevos signos de distinción. Elias da cuenta de la ambivalencia de este proceso en donde "...en cada una de estas fases se dan las dos tendencias, la de la igualación y la de la distinción, la de la atracción y la del rechazo. Estas relaciones son fundamentalmente ambivalentes" (2011, 611).

Taxonomías del gusto

El gusto, en cuanto aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes, es el operador práctico que trasmuta las cosas en signos de distinción que expresan la base del estilo de vida de la propia clase. Las relaciones sociales objetivadas en los objetos de los cuales uno dispone (lujo/pobreza – belleza/fealdad) se imponen por mediación de unas experiencias corporales inconscientes transmitiéndose valores, virtudes y competencias de clase (Bourdieu, 2012).

El gusto es uno de los tantos elementos que entran en juego en los sistemas de clasificación social a través de los cuales uno percibe el mundo y es percibido por los demás en una determinada posición del espacio social. La disposición del gusto es un conocimiento práctico que pone

en juego un sistema de clasificación (de lo que a uno le gusta y no le gusta) pero también es un atributo por el cual uno es juzgado en función de sus propias elecciones en relación a los gustos de un tercero. Todo gusto uno y separa

...al ser el producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican (Bourdieu, 2012: 63)

Clasificar forma parte de una práctica cotidiana que llevamos a cabo en cualquiera de nuestros actos e interacciones con los demás, sean conscientes o no conscientes. Clasificar significa separar y unir cosas o personas en grupos, determinar límites y fronteras entre lo que es y lo que no es; lo que se hace es diferenciar y distinguir algo de otra cosa. Entonces, a través de sus clasificaciones el individuo construye su propia percepción del espacio social en el cual se posiciona y (re)organiza su práctica cotidiana. Pero los criterios de clasificación que utilizan no son ni pura creación individual propia del libre albedrío ni responden a un esquema lógico automático que viene dentro de nosotros desde que nacemos.

Ya advertían Durkheim y Mauss a principios del siglo XX que "lejos de inclinamos a aceptar como evidente el que los hombres clasifican naturalmente, como consecuencia de una suerte de necesidad interna de su entendimiento individual..." (1996: 31); tales clasificaciones tienen un carácter social en cuanto su esquema ha sido modelado en base a la forma de organización de los hombres. Los autores franceses sostienen que las formas de clasificación han ido variando a lo largo del tiempo, tienen historia, en función de los diferentes modos en que se han agrupado y organizado los hombres. Las categorías de percepción son producto de luchas conforman la historia del mundo social.

Bourdieu diría que un parámetro de clasificación se considera "lógico" (y no ilógico) si se corresponde con las divisiones objetivas. Al ser reconocido como lógico le queda velado su carácter arbitrario y se transforma en natural. Justamente

...el orden social debe su permanencia en parte al hecho de que impone esquemas de clasificación que, al ajustarse a las clasificaciones objetivas, producen una forma de reconocimiento de este orden que implica el desconocimiento de lo arbitrario de sus fundamentos... (Bourdieu, 2014a: 123-124)

De este modo, los agentes perciben al mundo social como evidente, natural y común. El consenso, o adhesión originaria, en torno a cualquier orden social está dado por lo que Bourdieu denominó violencia simbólica. El autor define este concepto como todas aquellas imposiciones

que no son percibidas como violentas en cuando se desconoce su arbitrariedad y se las reconoce como legítimas. A medida que se lleva a cabo el proceso de socialización los individuos incorporan y naturalizan estos sistemas de clasificación que guían sus vidas cotidianas. Así, la eficacia de la doxa consiste en mantener ocultos dichos sistema a los cuales nos apegamos y utilizamos permanentemente sin tomar conciencia de su arbitrariedad (Bourdieu, 2010, 2012, 2014a).

La ideología del gusto (en cuanto doxa) expresa una distancia que es ocultada, una diferencia que es remarcada y una distinción que es valorada. Esta relación entre los términos distancia, diferencia y distinción no solo es semántica sino que adquieren una significación social dentro del espacio socialmente jerarquizado. Siguiendo el análisis de Bourdieu (1997) podíamos hablar de dos momentos: un primer momento objetivo en donde la distancia social de los grupos de agentes se expresa en diferencias de estilos de vida, y un segundo momento simbólico en el que esa diferencia se convierte en distinción. Así,

...la diferencia solo se convierte en signo y en signo de distinción (o de vulgaridad) si se le aplica un principio de visión y de división que, al ser producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas (...), esté presente en todos los agentes (...), y estructure sus percepciones... (Bourdieu, 1997: 21).

El simple acto cotidiano de nominar a algo o a alguien contribuye a darle entidad y definirlo como tal en cuanto mayor reconocimiento y autoridad tiene quien realiza la nominación. Se trata de un poder que al enunciar también contribuye performativamente a construir el mundo nombrado. No se trata de un acto simbólico sin base social sino que la prescripción de los actos de clasificación tendrán mayor eficacia según se correspondan con las estructuras objetivas de cada uno de los campos en los cuales se efectúen. Es decir, que dependen de las relaciones de fuerza (poder) que avalen o no, las taxonomías sociales propuestas.

Se trata de una lucha por imponer una visión legítima cuyo resultado depende del capital simbólico, es decir del reconocimiento que reciban quienes realizan los actos de nominación. Como sostiene Kaplan

los nombres de las cosas sociales son objeto de lucha simbólica; de allí que es necesario examinar el proceso de constitución y legitimación de ciertas formas de clasificación que operan en el mundo social y su subdominio escolar como formas prácticas y comunes de distinción (2008: 93).

En nuestro caso que trabajamos con jóvenes estudiantes observamos como los actos de nombramiento, tanto de sus pares como de los adultos, los atraviesan en la construcción de su autoestima e identidad impactando en su trayectoria escolar y social. Por medio de los juicios, las clasificaciones y los veredictos cada joven va interiorizando sus límites y también sus posibilidades. Kaplan (2008) denomina *cálculo simbólico* a esta suerte de cálculo de posibilidades que hacen

los sujetos, de manera no necesariamente consciente, a partir de discursos anticipatorios y disposiciones prácticas que los vuelven predecibles y coherentes. El sujeto hace suyo un juicio que es mediado por sus interacciones sociales y legitimado por las instituciones sociales, trasmutando un principio de clasificación colectivo en un acto de conciencia individual (Kaplan, 2008).

Bourdieu (2014b) analiza la dimensión simbólica, no como una dimensión paralela a la realidad sino como parte de ella. Las representaciones que los agentes se hacen del mundo social son parte de este en cuanto tienen efecto sociales allí. Por ello, las luchas simbólicas (como luchas de clasificación) son parte constitutiva de las luchas sociales entre los diferentes grupos. Actos de nominación como un insulto, muy presente entre los estudiantes,

...pertenece a la clase de actos de institución y de destitución, con mayor o menor fundamento social, por los que un individuo, actuando en nombre propio o en nombre de un grupo más o menos importante numérica y socialmente, notifica a alguien que posee tal o cual propiedad y al mismo tiempo, que debe comportarse conforme a la esencia social que de ese modo se le asigna. (Bourdieu, 2014c: 82)

Kaplan (2008) sostiene que los sinónimos son adjetivaciones o atribuciones con un contenido expreso y otro oculto. En una simple palabra u expresión se pueden condensar una carga de significados que definen no solo a la persona etiquetada sino que también devela la matriz ideológica desde la cual se aplica la etiqueta. Los juicios canalizan la experiencia subjetiva del individuo que los ejecuta. A su vez, estos los juicios que se realizan sobre una persona

...tienen en cuenta no sólo la apariencia física propiamente dicha, que siempre está socialmente marcada (...), sino también *el cuerpo tratado socialmente* (...), que es percibido a través de las taxonomías socialmente constituidas, que son percibidas como *signo* de la calidad y el valor de la persona. (Bourdieu & Saint Martin, 1998: 8)

En nuestro caso que estudiamos las percepciones de violencia en el ámbito escolar que tienen los estudiantes secundarios, a través de las adjetivaciones y tipificaciones como las de *alumno violento* "...se pone en juego una dinámica de poder entre la atribución a un supuesto ser de unas determinadas cualidades vinculadas a las apariencias" (Kaplan, 2012: 29). Muchas veces los atributos que expresan las adjetivaciones se interiorizan subjetivamente como propias de la personalidad y operan como refuerzo de las clasificaciones en las que uno se reconoce como tal (Kaplan, 2008). Los conflictos acerca de las propiedades (que devienen en estigmas o emblemas) constituyen un

caso especial de las luchas por las clasificaciones, luchas por el monopolio del poder por hacer ver y hacer creer, dar a conocer y hacer que se reconozca, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y,

a través de ellas, *hacer* y *deshacer* los grupos: en efecto, se plantean como reto el poder de imponer una visión del mundo social a través de los principios de di-visión que, cuando se imponen al conjunto del grupo, constituyen el sentido y el consenso sobre el sentido, y especialmente sobre la identidad y la unidad del grupo, que constituye la realidad de una unidad y de la identidad del grupo. (Bourdieu, 2014b: 112-113)

Esto es lo que logran hacer dentro de una determinada figuración o campo los grupos establecidos (con más poder) sobre los grupos marginados o recién llegados (con menos poder) (Bourdieu, 2003; Elias, 2008). Dada su posición social y los recursos de poder que manejan, los establecidos imponen principios de (di)visión por los cuales ellos no solamente se perciben como superiores e inferiorizan a los marginados, sino que también estos últimos han incorporado las taxonomías sociales por las cuales ven al grupo superior como tal y a ellos mismos como de menor valía social (Elias & Scotson, 1994).

Ya mencionamos que las clasificaciones y el orden jerárquico que ellas expresan no son estáticas o inmutables sino que están en permanente movimiento y transformación. Las clasificaciones que observamos nos proporcionan una foto para leer las interrelaciones sociales del momento pero, como sostiene Elias, no hay que olvidar que para mantener un estatus superior se requiere "(...) más altos recursos de poder, así como la distinción de conductas y creencias que puedan ser transmitidas y, que, con frecuencia, es necesario luchar por ello..." (Elias & Scotson, 1994: 148)⁴.

Volviendo a Durkheim y Mauss "toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo" (1996: 30). En esta afirmación quedan definidos dos aspectos. Por un lado, una clasificación conlleva un ordenamiento relacional en cuanto se coloca algo por debajo o por arriba de otra cosa; es decir que siempre lo distintivo se define en relación a otros elementos. Por otro lado, los criterios de clasificación se basan en un orden social donde el poder (las oportunidades o los capitales) está distribuido de forma desigual en función de las relaciones de fuerza de los agentes.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos disertado sobre las formas de diferenciación y distinción, por ejemplo a partir de los gustos como operadores prácticos de clasificación, entre clases y fracciones de clase. Sin embargo, cabe aclarar que la eficacia de los actos de nominación, y las respectivas

[4] Traducción propia

luchas de clasificación social, también operan al interior de grupos específicos, como por ejemplo los estudiantes de una escuela.

La distinción entre grupos sociales, es decir los criterios de clasificación, no solo están definidos por las diferencias económicas o culturales, sino que pueden entrar en juego otros aspectos que hacen de dicha diferenciación una distancia muy rígida, incluso emocionalmente. La discriminación y la estigmatización muchas veces no responden al origen social, en su vertiente económica o étnica, sino a otras cuestiones que tienen efectos igualmente poderosos.

Cuanto más pequeño es el diferencial de poder, más visible y encarnizadas se hacen las tensiones y conflictos entre los grupos. Por el contrario, cuanto más amplio es aquel, las desigualdades entre sí son naturalizadas y percibidas como comunes. Tanto Bourdieu como Elias, advirtieron que las estrategias de distanciamiento entre unos y otros son más intensas entre quienes se encuentran más próximos dentro del espacio social y viven el acercamiento del otro grupo como una presión y una amenaza. Como manifiesta Bourdieu "Las elecciones estéticas explícitas con frecuencia se constituyen, en el efecto por oposición a las elecciones de los grupos más próximos en el espacio social, con lo que la competencia es la más directa e inmediata..." (Bourdieu, 2012: 68)

En este trabajo nos propusimos visibilizar los puntos en común en los análisis que tanto Bourdieu como Elias hacen de la cuestión de la distinción social desde una perspectiva relacional. La óptica que proponen ambos autores nos es de suma utilidad para estudiar, en nuestro caso, cómo los estudiantes procesan las diferencias entre sí, en un espacio social jerarquizado donde algunos individuos o grupos se consideran superiores y nominan a otros como de menor valía. Particularmente, reflexionamos que los gustos, los hábitos y las maneras de interactuar con los otros, es uno de los focos de conflicto que pueden llevar situaciones de violencia entre los estudiantes.

Referencias bibliográficas

Algranti, J. (2014). Presupuestos de la razón teórica. A propósito de la crítica de Norbert Elias y Pierre Bourdieu a la antinomia individuo-sociedad. *Entramados y Perspectivas*, 4(4), 145–166.

Bourdieu, P. (1987). Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*, 5, 11–17.

--- (1997). Espacio social y espacio simbólico. En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (pp. 11-26). Barcelona: Anagrama.

--- (2000). Fieldwork in philosophy. En P. Bourdieu, *Cosas dichas* (pp. 17-43). Barcelona: Gedisa.

--- (2003). Algunas propiedades de los campos. En *Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto* (pp. 119-126). Buenos Aires: Quadrata.

--- (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.

--- (2012). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.

--- (2014a). Describir y prescribir: las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política. En P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (pp. 123-138). Buenos Aires: Akal.

--- (2014b). La fuerza de la representación. En P. Bourdieu, E. Martínez Pérez (Trad.), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (pp. 111-121). Buenos Aires: Akal.

--- (2014c). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires: Akal.

--- & Saint Martin, M. (1998). Las categorías del juicio profesoral. *Propuesta Educativa*, 9(19), 4-18.

Brunet, I., & Morell, A. (2001). Sociología e historia: Norbert Elias y Pierre Bourdieu. Recuperado a partir de <http://ruc.udc.es/handle/2183/2717>

Corcuff: (2013). *Las nuevas sociologías principales corrientes y debates, 1980-2010*. (L. Padilla López, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

Durkheim, E. & Mauss, M. (1996). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)* (pp. 23-103). Barcelona: Ariel.

Elias, N. (1990). La sociedad de los individuos (1939). En *La sociedad de los individuos* (pp. 15-84). Barcelona: Península.

--- (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.

--- (2011). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo De Cultura Económica.

--- & Scotson, J. L. (1994). *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems*. London: Sage.

Kaplan, C. V. (2008). *Talentos. El fracaso escolar no es un destino*. Buenos Aires: Colihue.

--- (2012). Mirada social, exclusión simbólica y auto-estigmatización. Experiencias subjetivas de jóvenes de educación secundaria. En C. V. Kaplan, L. F. Krotsch, & V. Orce, *Con ojos de joven Relaciones entre desigualdad, violencia y condición juvenil* (pp. 15-78). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

--- & di Napoli (2013). La categoría de capital cultural en Pierre Bourdieu para el análisis de políticas y las prácticas educativas. En C. Tello (Ed.), *Epistemologías de la política educativa: posicionamientos, perspectivas y enfoques* (pp. 383-419). Campinas: Mercado de Letras.

Manzo, E. G. (2010). Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus. *Estudios Sociológicos*, XXVIII(83), 383-409.

Tenti Fanfani, E. (1999). Civilización y descivilización. Norbert Elias y Pierre Bourdieu intérpretes de la cuestión social contemporánea. *Revista Sociedad*, (14), 7-28.

Wacquant, L. J. D. & Bourdieu, P. (2008). El propósito de la sociología reflexiva. En P. Bourdieu & L. J. D. Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva* (pp. 91-265). Buenos Aires: Siglo XXI.

Pablo Nahuel di Napoli: Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE) – CONICET - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires pablodinapoli@filo.uba.ar
Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado y profesor en Sociología por la UBA. Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Miembro del programa de Investigación "Transformaciones Sociales, Subjetividad y Procesos Educativos" dirigido por la Dra. Carina Kaplan, con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE) de la UBA. Docente de la cátedra "Teorías Sociológicas" del Departamento de Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Categoría V del Programa de Incentivos a Docentes Investigadores del Ministerio de Educación de la Nación por la UBA.

A trajetória sociobiográfica e o processo de educação intelectual de Pierre Bourdieu (1930-2002): entre o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty

Charles Da Fonseca Lucas (UNICAMP)

Resumen: La teoría de los campos y *habitus*, de Pierre Bourdieu, contribuyó significativamente al Nuevo Movimiento Teórico de las Ciencias Sociales, que redefinió, a través de la síntesis, la relación entre el sujeto y el objeto, individuo y la sociedad, y la agencia y la estructura, teniendo su vértice en los años 80 del siglo XX. A diferencia de la atención prestada por Claude Levi Strauss y Nicos Poulantzas a la práctica, Bourdieu construye una teoría que tiene su corazón en la práctica, por lo que su Sociología ha gestado desde el principio como una teoría de la práctica, en un principio se caracteriza por la circularidad, a continuación, las nociones de campo y *habitus* y profundamente convencido al final de su vida por la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. En este contexto, se debe procesar en un análisis de la teoría de los campos y el *habitus* por la vida/obra de Bourdieu o del principio de automodelagem a fin de aclarar algunas dinámicas de la vida social; consciente de que tanto el campo como el *habitus* no permiten definiciones genéricas. A pesar de esta limitación, es posible entender el campo como una unidad de análisis, síntesis del producto

(mensaje), sistema de relaciones sociales, y el *habitus* como sistema de preparación y reacción en el sistema de disposiciones.

Palabras clave: Pierre Bourdieu; campos y *habitus* y nuevo movimiento teórico de las ciencias sociales.

Abstract: The theory of fields and *habitus*, of Pierre Bourdieu, contributed significantly to the New Theoretical Movement of Social Sciences, which redefined, through synthesis, the relations between subject and object, individual and society, and agency and structure, having its peak in the 80 years of the 20th century. Unlike the attention given by Claude Lévi-Strauss and Nicos Poulantzas, Bourdieu builds a theory which has its core in practice, therefore, gesta his Sociology from the beginning as a theory of practice, characterized initially by the circularity, later by notions of field and *habitus* and persuaded deeply at the end of his life by the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty. In this context, it should be processed with an analysis of the theory of fields and *habitus* through life/work of Bourdieu or of the principle of automodelagem in order to clarify some of the dynamics of social life; aware that both the field and the *habitus* do not allow generic settings. Despite this limitation, it is possible to understand the field as a unit of analysis, product synthesis (message), system of social relations, and the *habitus* as preparedness and response system the system of provisions.

Keywords: Pierre Bourdieu; fields and *habitus* and new theoretical movement of social sciences.

Por meio da teoria dos campos e dos *habitus*, Pierre Félix Bourdieu (1930-2002) contribuiu significativamente com o *Novo Movimento Teórico das Ciências Sociais*, que também está fundamentado na teoria da estruturação, de Anthony Giddens (1938-), na teoria da configuração, de Norbert Elias (1897-1990), e na teoria da ação comunicativa, de Jürgen Habermas (1929-). Esse Movimento que redefiniu, através da síntese, as relações entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, e agência e estrutura, tendo o seu ápice na década de 80 do século XX, beneficiou amplamente a Sociologia, a Ciência Política e a Antropologia, assim como as demais Ciências Humanas e/ou Sociais e por que não as Ciências de um modo geral. A despeito das Ciências Sociais já estarem institucionalizadas no período supracitado, observa-se que a Filosofia prevalece nesse *Novo Movimento* por meio da formação e da inclinação dos seus precursores.

No caso da Sociologia, que tem, dentre os seus fundadores, Claude-Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857), e, especialmente, Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), consagrados como pais fundadores da Sociologia Clássica ou da Macrossociologia, ou dessa jovem Ciência do século XIX, ocorre uma retomada dessa posição original, tendo em vista que a maioria desses pensadores tinha como for-

mação principal a Filosofia, apesar dos posicionamentos teóricos serem bem diferentes quando comparados entre si, e em uma relação com os protagonistas do *Novo Movimento*.

Este argumento também cabe à Ciência Política, principalmente, se considerarmos as suas origens na antiguidade clássica grega, já que os ensinamentos socráticos plasmados nos textos dos seus discípulos e os escritos desses seguidores, caso seja possível sustentar essa cisão, são convidativos para se pensar essa retomada do *Novo Movimento*, com um olhar diferenciado para *A República* (1968), de Platão (428/427 a.C. - 348/347 a.C.), e para a *Ética a Nicômaco* (1992) e a *Política* (1985), de Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), salvo para os politólogos ou cientistas políticos que vislumbram *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), como marco zero da Ciência Política, sem publicizar algum tipo de apreço por estes três clássicos da antiguidade clássica grega.

A Antropologia assume outra posição, se enxergarmos o seu nascimento nos relatos dos viajantes e administradores, e, sobretudo, no evolucionismo do século XIX difundido nos escritos de Lewis Henry Morgan (1818-1881), Herbert Spencer (1820-1903), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e companhia. Cabe informar que o saber sobre as alteridades (o outro ou os outros) começou a ser construído de modo arrojado no século XVI por meio daqueles relatos, e se consolidou como saber científico somente no século XIX. Entendendo o conhecimento e a ciência como decorrência das práticas e das questões sociais, a Antropologia emerge na pretensão de cientificidade do século XIX, tendo o olhar etnocêntrico e a proposta evolucionista corroborados pelos *Doutores de Gabinete*, como ideias fundantes que também estiveram a serviço do neocolonialismo, que resultou na partilha afro-asiática entre as nações europeias, em especial, entre a França e a Inglaterra. Apesar dessas limitações, a Antropologia já demonstra a sua vocação cosmopolita, que cruza pontos de vista e experiências sociais. Com a desnaturalização do senso-comum e da própria sociedade, passa a dialogar de modo mais intenso com o imaginário e com as proposições de modelo de sociedade. Para tanto, produz deslocamentos de uma forma social para outras formas sociais possíveis com o intuito de compreender o outro e como o nosso ponto de vista se constituiu.

Qual a natureza da diversidade humana? A primeira teoria sobre a diversidade na Antropologia foi a evolucionista, onde os homens possuíam os mesmos atributos no plano biológico, sendo diferentes conforme a inserção nos distintos estágios culturais, que tinham o homem branco na ponta dessa linearidade como o representante da civilidade. Portanto, a diversidade humana, para os evolucionistas não era biológica, mas, sim, cultural. Dessa maneira, a grande questão ou desafio da Antropologia torna-se explicar a diferença cultural.

Já a Antropologia contemporânea, que descarta a possibilidade de objetivação integral, não reduz o indivíduo como o evolucionismo, e tão pouco diz que o indivíduo pensa de uma determinada forma, porque precisa pensar, o que seria um dos argumentos centrais do funcionalismo de Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942). Na realidade, a Antropologia contemporânea está preocupada em entender as diversas modalidades de se construir diferenças, respeitando os es-

tatutos dessas diferenças. Compreender, nesse sentido, está acima de aceitar ou não, uma vez que implica em sair de sua posição, e viver a posição do outro. Em outras palavras, a Antropologia contemporânea prova que é possível estudar o grupo social em que pertencemos mostrando que ele tem singularidades em relação aos demais grupos sociais. Sendo assim, essa Antropologia enxerga o seu saber como relativo, admitindo que os seus conceitos são precários, o que a motiva ir de encontro às contribuições de outras áreas de conhecimento. Certo de que as Ciências Humanas são Ciências de compreensão, e o estudo da Antropologia implica no mínimo duas subjetividades, não se tratando de um estudo de objetivação, passamos a compreender as diferenças como constituintes do nosso mundo. É importante salientar que nem sempre foi assim, pois a Antropologia colonial da sua objetivação excluiu a própria objetivação.

Por outro lado, a Antropologia pós-moderna assumiu particularidades que visam complementar as escolas precedentes. Dentre essas peculiaridades podemos evidenciar a proposta de uma nova leitura, principalmente dos clássicos das Ciências Sociais; releitura que pode ser definida como uma tentativa de revisão das leituras anteriores, consideradas parcialmente viciosas, dado que se encontravam aprisionadas em sua escola fundante. Logo, o que a Antropologia pós-moderna nos recomenda é a possibilidade de interpretar os trabalhos dos pensadores das Ciências Sociais não apenas de acordo com uma determinada linha de pensamento, mas, sim, por meio das possíveis e mais diversas escolas ou correntes de pensamento.

Entrementes, as três coirmãs, a Sociologia, a Ciência Política e a Antropologia, se encontram nas sínteses teóricas de Bourdieu, Giddens, Elias e Habermas, e estão inscritas na história da Filosofia por meio de uma interlocução contínua com a própria Filosofia, o que autoriza aquela retomada, sendo:

... o *conflito*, forma pura de sociação e tão necessário à vida do grupo e sua continuidade como o consenso. É ele indispensável à coesão do grupo. O conflito não é patológico nem nocivo à vida social, pelo contrário, é condição para sua própria manutenção, além de ser o processo social fundamental para a mudança de uma forma de organização para outra. A forma indireta do conflito é a *competição*... (Em Moraes Filho, 1983: 23).

Sem perder do horizonte, as teorias sociais de Bourdieu, Giddens, Elias e Habermas, e as suas sínteses, bem como as tensões e conflitos reverberadas nos campos e *habitus*, objetiva-se empreender por meio da conciliação entre a teoria e a prática uma leitura das noções de campos, *habitus*, *illusio*, conflito e automodelagem, em Bourdieu.

Ao contrário da atenção atribuída por Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e Nicos Poulantzas (1936-1979) à prática, Bourdieu constrói uma teoria que tem o seu cerne na prática, portanto, gesta a sua Sociologia desde o início como uma teoria da prática, caracterizada inicialmente pela circularidade, posteriormente pelas noções de campo e de *habitus* e persuadida profundamente no término da sua vida pela fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Bourdieu de-

monstrou as diferenças cruciais estabelecidas entre ser e não ser reconhecido como parisiense no campo intelectual francês, partindo do seu nascimento em uma *ville* distante de Paris e no seio de um dos estratos menos favorecidos da estrutura social francesa até o caminho que palmilhou na Filosofia, Antropologia e Sociologia. Ademais, trazia em sua árvore genealógica uma ascendência argelina, o que não era muito bem visto aos olhos dos xenófobos desse círculo de poder. Não obstante, esse completo *outsider* (Elias & Scotson, 2000) entranhado na estrutura francesa granjeou o ápice da elite intelectual ao fazer uma Sociologia do indizível, imprimindo os seus esforços de reconciliar coisas irreconciliáveis, dentre elas, a produção intelectual com as relações de poder.

Formado em Filosofia na mesma turma de Michel Foucault (1926-1984) e Jacques Derrida (1930-2004) e duas turmas após Louis Althusser (1918-1990), Bourdieu sentiu na pele que algumas carreiras funilam o acesso ao núcleo duro do ofício na chave do elitismo de puro sangue, o que cria um cômputo acadêmico considerável de excluídos a esses postos na sociedade francesa. Relacionando as temáticas em tela, o ensino superior e o sistema de classes sociais, Bourdieu teve uma trajetória particular no que se refere à mobilidade social, sendo a dimensão coletiva dessa sociobiografia compartilhada socialmente. O recrutamento sistemático por meio de uma lógica excludente de inclusão e exclusão justifica que se os sistemas sociais existissem apenas para fins reprodutivos não haveria porque entendê-los. As classes superiores querem o melhor para os seus filhos, porém a reprodução nem sempre resulta no esperado, o que permite as classes inferiores terem acesso, apesar das incumbências da escola, bem analisadas no Capítulo 2 das *Meditações Pascalianas* (2001) e no *Le Sens Pratique* (1980), onde Bourdieu mostra a escola como produtora de espaços, ideias, formações e interpretações. Esse circuito escolástico gera ouvintes legitimados com um ponto de vista desprovido dialeticamente do próprio ponto de vista, sendo os intelectos competentes aqueles escolarmente autorizados e credenciados por títulos.

Bourdieu confere continuidade a sua teoria da desigualdade, como sinédoque da sua teoria da prática, ao urdir estudos sobre a percepção (Merleau-Ponty, 1996) dos agentes nos museus e nas fotografias. Essas pesquisas podem ser pautadas, ainda que precariamente, em duas interrogações: Como os grupos sociais percebem o mundo por meio da fotografia? O que cada grupo social valoriza, mais ou menos, na visita ao museu? O agente tem uma percepção, e ele se empenha para racionalizar a sua orientação por meio da percepção, corroborando o enunciado de que a exposição de agentes a um conjunto de vivências não é sinônimo de resposta unívoca. Partindo do pressuposto de que a percepção dos grupos é revestida de orientações éticas particulares a cada grupo, a fotografia do proletário desvela o momento de uma emulsão afetiva, enquanto as lentes dos ricos focalizam cadeiras, mesas e outros objetos inanimados. Por intermédio dos recursos iconográficos e da frequência aos museus, Bourdieu prova que a cultura está submersa na luta de classes, e que as desigualdades culturais são produtos de outras desigualdades como as que se fazem nos relacionamentos e no alcance aos bens de caráter eminentemente universal. Bourdieu está falando de um acesso mais democrático, e menos desigual, a esses bens.

Então, é possível dizer que a percepção do agente está inscrita no lugar em que ocupa na estrutura social, tanto que ele reproduz por meio da percepção o seu *status*, a estrutura, a cultura e o processo civilizatório (Elias, 1993; 1994), mas também as suas expectativas e projetos diante do mundo real/ficcional emoldurado pela senilidade social, constituindo uma história de vida, uma trajetória sociobiográfica imersa em pensamentos, sentimentos e ações. Logo, a percepção, a imaginação, a vivência, as esperanças e os projetos de Democracia estão intimamente associados ao *status*, à estrutura, à cultura e ao processo de civilização do agente. O que está em jogo, primeiramente, é o reconhecimento tanto teórico, quanto prático da Democracia como bem de caráter eminentemente universal, e, na sequência, assegurar de modo mais democrático, e menos desigual, o acesso a esse bem.

Filho de carteiro, Bourdieu percorre como uma inviabilidade social a via real da *École*, sacralizada pela academia francesa, tendo a sua iniciação de fato no período probatório de aprendizagem dos rituais do estruturalismo de Lévi-Strauss, em uma ocasião em que essa linha de pensamento era demasiadamente expressiva não somente na Antropologia. Nesse contexto, Bourdieu tem seus estudos imersos no estruturalismo, o que não o proíbe de contestar e inverter diversos argumentos de Lévi-Strauss, dentre eles, a ideia de que os invariantes são os permissores do sistema de trocas e não os variantes. No bojo dessa linhagem, e diferentemente de Lévi-Strauss, Bourdieu rejeita uma aproximação de Jean-Paul Sartre (1905-1980) ao recusar as ideias de consciência, projeto, intencionalidade e outras, tal como propagadas nos escritos sartreanos. Aqui podemos identificar vestígios de uma série de investidas futuras promovidas por Bourdieu com o intento de despojar o posicionamento político de Sartre no campo intelectual francês, frisando que todos os mundos simbólicos estão ligados ao poder, sabendo que o mundo intelectual é irreduzível aos outros mundos.

A passagem bourdieuana de antropólogo para sociólogo ocorre durante estadia na Argélia, quando realiza uma importante investigação sobre os *cabilas*. Nesse país, Bourdieu constata que o sistema de trocas não se movia por regras pelo fato de ser um sistema matriarcal envolvido por inúmeras categorias, por conseguinte coloca em questão a ideia de que as trocas são regradas. Sendo assim, a variação da regra merece maior apreço do que a própria regra. Por outro lado, Bourdieu diz que o mito não funciona como categoria de entendimento ou arquétipo, fazendo descer no mundo da prática os arquétipos do entendimento, o sistema de parentesco, antes emperrados na teoria estruturalista, que enxerga o mito como uma mensagem que basta por si só para ter acesso à mensagem e ao sistema de mitos como construtor solidificado na evocação do material interno dos próprios mitos. Lévi-Strauss, Foucault, Ernst Cassirer (1874-1945) e outros captaram uma inteligibilidade interna no sistema de signos, ratificando a mensagem como centro de todo o processo. Já o marxismo de base estruturalista subtraiu materiais simbólicos da inteligibilidade interna frente à insuficiência de uma análise interna. Bourdieu empenha-se na fomentação de uma síntese entre as pegadas materialista e idealista. Por meio do viés econômico escolhe na primeira a infraestrutura, enquanto na segunda elege pela via do social a superes-

trutura. Apodera-se dos escritos de Marx de maneira explícita, camuflada e por intermédio de combinações teóricas, sem perder o tom crítico e/ou elogioso em qualquer um dos componentes desse tripé.

Em suma, podemos posicionar o processo de educação intelectual de Bourdieu entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e a fenomenologia de Merleau-Ponty, bem como afastado da fenomenologia de Martin Heidegger (1889-1976) e do existencialismo de Sartre. Esses traços marcantes tornaram-se indelévels, logo estava impedido de renunciá-los até o fim de sua vida. Bourdieu responde todos os desafios por meio de uma mistura entre estas escolas, embora tenha deferido golpes letais no estruturalismo de Lévi-Strauss, tecendo simultaneamente uma crítica da razão antropológica. Além disso, passa a fazer uma Sociologia reflexiva de si própria, uma Sociologia da Sociologia, que denuncia o fato de que muitos sociólogos não conseguem pensar sobre as suas condições sociais. Observa-se que, para uma melhor percepção (Merleau-Ponty, 1996) da prática, as situações críticas são boas, uma vez que, diante das circunstâncias, os agentes tentam converter as suas orientações de vida. Ao mesmo tempo, é possível espreitar o que os agentes premiados pela crise fazem das suas vidas. Contudo, o pensamento da teoria da prática no sentido da ação enveredou ao longo dos tempos no sentido da reflexão, e o grau de liberdade conquistado com esta teoria foi fruto da autoanálise teórica alimentada constantemente por Bourdieu.

Neste contexto, que deve ser processada uma análise da teoria dos campos e dos *habitus* por meio da vida/obra de Bourdieu ou do princípio de automodelagem (Nehamas, 2000) a fim de esclarecer algumas dinâmicas da vida social; ciente de que tanto o campo, quanto o *habitus* não permitem definições genéricas. Apesar desta limitação, é possível compreender o campo como uma unidade de análise, síntese do produto (mensagem), sistema de relações sociais, e o *habitus* como sistema de prontidão e reação no sistema de disposições. Ao referendar a ideia de constituição de um sistema relacional, onde as posições são marcantes, esse último ponto descortina a existência como necessidade de ser diferente, já que para existir é vital não ser simbolicamente igual e negar o outro. Uma voz autoral destaca-se dentre as vozes pelo diferencial, sendo mais conhecida pelo o que ela nega ou rechaça, e não pelo o que ela afirma. Sendo assim, é importante verificar dois aspectos: o posicionamento dos bens no sistema de posições e o deslocamento acatado do conceito de campo quando posto na presença dos mundos sociais autônomos da Arte, da Literatura, da Filosofia e outros, que não são completamente independentes. Bourdieu articula a noção de campo com o sistema de posições, e conseqüentemente com as disposições e posições, provando como as posições se viabilizam no sistema de disposições e a disponibilidade de meios que temos para interiorizar o campo. Na prática, possuímos um sistema ágil e econômico de alternativas e soluções.

Os fundamentos da noção de campo são firmados por Bourdieu em seus trabalhos de Sociologia da Cultura nos anos 60 do século passado, e respaldados teoricamente, em boa medida, na Sociologia da Religião presente nos escritos weberianos, dentre os quais, os que foram no-

toriamente reunidos em *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva* (1994), chamando a atenção para três elementos: apreensão e qualificação das experiências dos grupos que praticam uma determinada religião; interesses econômicos como dependentes dos grupos religiosos e relação entre mensagem institucionalizada e intelectualismo laico. Em função desses elementos, localizamos os seguintes desdobramentos, a saber: a inteligibilidade de um sistema econômico implica no conhecimento dos interesses clericais; a ética protestante está inscrita em uma conduta econômica; uma religião é mais bem sucedida quando efetua os interesses dos especialistas (o clero); o intelectualismo leigo formou-se como uma ameaça aos interesses do clero, podendo expor o sistema religioso às crises e o carisma, que não é extraordinário para Bourdieu a não ser no sentido da disseminação.

A teoria dos campos, exequível graças à importação reprocessada da teoria religiosa weberiana, foi pensada e desenvolvida para o mundo intelectual, que traz, dentre os seus apanágios latentes, o gosto de objetivar e não ser objetivado, e o jogo de vida e morte, ilusão do paradoxo que atravessa o mundo manifesta como uma espécie de segunda natureza daqueles que estão enredados no campo imprimindo sentidos particulares no ser intelectual, a tal ponto, de serem indecifráveis aos olhos dos não intelectuais. Incipientemente, Bourdieu pretendia com o campo objetivar posições em um contexto muito específico de relação entre posições, enfatizando a objetivação n'As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário (1996b) como resposta à análise sartreana de Gustave Flaubert (1821-1880).

Esses escritos de Bourdieu transparecem a leitura do projeto na montagem de um mundo de ficção por meio da releitura do romance de Flaubert, e conseqüentemente da ordem ficcional circunscrita na troca de redes afetivas em uma identificação com o mundo, com as experiências e não com o envelhecimento propriamente dito nesse primeiro momento. O pano de fundo é o encontro com os ideais burgueses, ser rico, ter mulheres e como lidar com a indecisão no mundo que cobra decisões; sendo o último, o exercício da capacidade de tomar decisões ou de fazer dialeticamente escolhas e renúncias, a definição seminal de Ética desenvolvida por Aristóteles n'A Ética a Nicômaco. A história de Eduardo, presente n'Os Maias, de Eça de Queiros, é semelhante à história difundida por Flaubert; os recursos são distintos, mas o referente é o mesmo: o mundo social. Bourdieu apreende três leituras do romance flaubertiano: identificação do leitor com as vicissitudes amorosas condensadas em Frédéric, que aglutina as experiências joviais na ideia de que podemos ser tudo o que quisermos ser no mundo; a vida social vista por um ponto estritamente sentimental e a resposta à indeterminação por meio da determinação.

O modo como Bourdieu trata estas leituras e a cartografia parisiense denunciam que ele lança mão de argumentos estratégicos na organização de suas ideias. Os jovens partem de lugares diferentes e se põem no mundo, aprendendo, crescendo e vivendo a partir das experiências amorosas constitutivas de uma educação sentimental. Sem saber o que fazer com a herança, Frédéric simboliza o máximo de indeterminação no mundo social, que é o máximo da determinação

social. Frédéric é o *alfa* e o *ômega* da indeterminação, quer tudo e, ao mesmo tempo, fica sem nada, matizando o conflito hetero/homo nessa aposta totalitária. O foco bourdieuano não é a educação sentimental figurada com propriedade nas aventuras amorosas, mas, sim, a senilidade social. Amar é optar por novas formas de crescer e envelhecer. Bourdieu usa ficcionalmente os recursos de Flaubert para dizer que a Sociologia não é diferente do mundo ficcional, embora a Sociologia não empregue a ficção para descrever esse mundo, a ficção é parte desse mundo.

Com o passar dos anos, Bourdieu migra do sistema de relações sociais, que confere liga ao campo naquele seu início estruturalista, para o campo como lugar de combates, sonhos e ilusões, reverberando nesse feixe a Sociologia como um esporte refinado de combate. No entanto, não é possível fazer nenhuma proposta de contestação caso os agentes não estejam munidos para o combate com as armas do campo. Entre ortodoxias e contendas, qualquer campo configura uma tensão em que o simples existir põe o agente no combate como uma ameaça aos outros agentes, desde que preencha as condições expostas anteriormente. Os vitoriosos mudam as regras e normas do jogo, que são convenções coletivas e convergências momentâneas no campo. Quanto à ausência de *nomos*, Bourdieu emprega o termo durkheimiano anomia no sentido weberiano, o que faz dele sinônimo de infração. Livre de o agente ser vitorioso ou derrotado, o campo deve permitir e garantir a recomposição da experiência do ponto de vista autoral, porque todas as posições são plenamente compreensíveis do ponto de vista histórico.

A teoria dos campos licencia Bourdieu alumiar com intensidade o processo de criação e recriação do campo como uma arena de combate e jogo centrada no poder simbólico essencializado na legitimidade e não na força física, reinterando constantemente o enunciado de que não se pode vencer no mundo em que se faz parte sem lançar mão das armas desse mundo. Cada campo movimenta-se dentro de certas fronteiras, sofrendo os constrangimentos dos seus limites, recíproca extensiva a todos os mundos simbólicos conectados a outros mundos sociais. Reservando lugar especial para os intelectuais e artistas nesta teoria determinista, Bourdieu deflagra as relações de força eufemizadas pelas relações de sentido, e as relações de sentido suavizadas pelas relações de força, bem como o rebatimento da cultura para a classe, da classe para a cultura, do poder para a cultura, da cultura para o poder etc. É digno de ressaltar que o mercado é uma arena distinta do campo, pois congrega algumas competências portadoras de liquidez imediata, o que não significa dizer que inexistem liquidez e possibilidades de galgar posições no campo.

O que a teoria dos campos deseja fazer com a teoria cognitiva? Bourdieu mostra que uma expressão artística é proprietária de uma lógica autônoma indefinida pela imanência dos materiais mobilizados por ela, sendo a autonomia expressiva abordada como economia expressiva calçada na irreduzibilidade da diferença e a inteligibilidade da obra legitimada à luz da concorrência com as demais obras, que como quaisquer obras são resultados contingentes e provisórios em uma relação que tolera o contexto. Assim, o sentido de uma obra, que pode cumprir adicionalmente uma função política, é estritamente relacional em um emaranhado de intenções

e atos históricos denunciador dos lugares inimagináveis que são habitados pela política e pela expressividade. É oportuno lembrar, uma ideia que foi importada da Sociologia religiosa de Weber por Bourdieu: a busca de reconhecimento no ofício depende de princípios classificatórios. Exposto às novas interpretações e mudanças, o sistema classificatório é tão histórico, quanto tudo no campo, e o bom jogador não vai poupar esforços para alterar o sistema a seu favor. Legitimidade, poder simbólico e reconhecimento são palavras-chave, também importadas por Bourdieu depois de uma leitura crítica da teoria weberiana. Talvez seja a elevação do simbólico o ponto de analogia mais expressivo entre Bourdieu e Cornelius Castoriadis (1922-1997).

Bourdieu nega uma das facetas do reducionismo marxista ao ratificar que qualquer ordem simbólica reproduz e rebate o mundo social do modo que considera mais conveniente. O mundo intelectual, o mundo das artes e os outros mundos também são propulsores desse rebate e exemplos nítidos das peculiaridades dos mundos culturais e simbólicos que não operam com desleixo nas relações com o mundo, onde os agentes estão mais preocupados com as questões práticas e lutando para viver, sem perder de vista um mundo de sonhos que foi erguido pelos mundos sociais, renunciando em variadas circunstâncias o tema da teodiceia próximo a ideia de *illusio* pelo compartilhamento de crenças.

Em seu famoso livro *Homo ludens*, Huizinga observa que, a partir de uma etimologia falsa, *illusio*, palavra latina que vem da raiz *ludus* (jogo), poderia significar estar no jogo, estar envolvido no jogo, levar o jogo a sério. A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar. De fato, em um primeiro sentido, a palavra interesse teria precisamente o significado que atribuí à noção de *illusio*, isto é, dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele. *Interesse* é "estar em", participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos (Bourdieu, 1996a: 139).

Nessa encruzilhada, o mundo simbólico e a cultura intelectual, que opera por meio de ideologias (o gênio, o contestador e outros) regurgitadas como referencial pela teoria dos campos, não tem a mesma relevância para os agentes que não sejam intelectuais. No processo de investigação de um mundo social, cuja nomeação é simbólica, faz parte da pauta de obrigações do sociólogo situar a Sociologia na cultura e a cultura na Sociologia, identificar os movimentos da lógica autônoma e do adicional e não separar o simbólico do social, a infraestrutura da superestrutura, o social do econômico, porque o simbólico é social, e o social é simbólico, porque o social é econômico, e o econômico é social, e daí por diante.

Comprometido em desvendar a posição do agente em função de determinados constrangimentos, o *habitus*, enquanto sistema de prontidão e reação no sistema de disposições, pode ser retratado como uma segunda natureza do agente que interioriza constrangimentos conhecidos na carne, formulando respostas mediadas perante as situações. Um segundo sentido do *habitus* surge como vetor relacional e opositivo, enquanto um terceiro sentido entroniza o econômico. Nesse último caso, o uso de conceitos econômicos tem a finalidade de explicitar a operação autônoma de universos específicos a partir de princípios e padrões de reprodução discriminados. A ideia apoia-se na apropriação da linguagem da economia com o intuito de convencer os agentes de que o mundo da economia é tão social, quanto os demais mundos sociais, e que esse mundo tem uma economia como qualquer outro, conseqüentemente, esse mundo não é exclusivamente o mundo da economia. A vida dos agentes admite uma símile com a economia doméstica: o máximo de economia e o mínimo de cálculo. Em vez de calcularmos a todo o momento, optamos pelo exercício contínuo da economia e da comutação. Na direção de uma razão prática e de uma economia doméstica, a ideia de cálculo emerge contrária à teoria da escolha racional nos três componentes já citados e no quarto e último sentido do *habitus* edificado como elemento classificatório.

Na teoria dos *habitus*, Bourdieu importa as ideias de afinidade e homologia do estruturalismo, revelando o problema da homologia em paralelo com o sistema de trocas mais ou menos bem sucedido, as afinidades como afetivas e arbitrárias e o sistema de afinidades como um sistema de tensões nas vias da transição e do ligamento entre constrangimentos. A existência de estruturas objetivas que permeiam padrões de conduta, as relações de afinidade e de reconversão do externo no interno e vice-versa podem ser exemplificadas no *habitus* do celibatário, que é vivido como uma segunda natureza do agente, e não como uma fuga da herança. Essa tradição que está esvaindo delata uma crise de legado na abdicação da posição social de pai e da masculinidade, podendo significar uma derrota do agente que resulta na sua autoexclusão. Vale registrar que o agente é capaz de desconhecer o resultado da sua conduta, mas isso pouco importa para Bourdieu.

Ao trilhar as sendas do estruturalismo de Lévi-Strauss, Bourdieu foi marcado, mormente, pela ausência do sujeito, por um sistema de trocas simbólicas, pela redução do mundo às categorias sociais etc. O que Bourdieu está querendo responder ao estruturalismo, sem esquecer que o seu "início" ocorreu nessa corrente teórica? Na realidade, pensa as categorias nativas, a fabricação do mundo do entendimento antes que esse mundo seja apropriado pelos especialistas. Nesse empreendimento, constata a existência da maximização da economia no comportamento do nativo ao lidar com um sistema de representações em que ele faz parte, e, por esse motivo, não necessita refazer o percurso. Não é casualmente que Bourdieu reconhece todo nativo como sociólogo, e assume a pretensão de rebaixar o sistema de entendimento estruturalista até o nível dos conceitos nativos, formulando, simultaneamente, várias críticas ao estruturalismo de Lévi-Strauss alicerçadas nesse descompasso e na posição moralista do cumprimento da regra, visto a ideia do agente como executante de uma regra. Castoriadis tem uma postura semelhante à de Bourdieu ao respeitar as experiências nativas e identificar todo nativo como antropólogo.

Ciente da falta de neutralidade axiológica na ciência, e de que toda observação é sempre atravessada por uma rede de signos, significados e significantes, a Antropologia, por muitas vezes, incorporou categorias nativas, dentre as quais, as noções de mana, incesto, magia e mercado. Até a noção de reciprocidade, trabalhada inicialmente por Malinowski, depois por Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho de Durkheim, mas também por Lévi-Strauss, Bourdieu, e mais recentemente por Maurice Godelier (1934-), pode ser inscrita nesse exemplo. Sabemos que os conceitos são históricos, e que não existem pontos de vista universais na Antropologia, mas que têm a pretensão de serem universais. Por esse motivo, e outros mais, que qualquer ciência tem que necessariamente desconfiar dos conceitos que criou.

Bourdieu procura suprimir a tensão do objetivismo estruturalista com a fenomenologia. Sublinhando a especificidade da experiência prática na fenomenologia e a apreensão do mundo social como dependente do resgate dessa experiência, assim como a ideia merleau-pontyana de que o agente atingido pelo mundo responde de modo improvisado e criativo, pode se dizer que:

Bourdieu considera a abordagem fenomenológica como de boa qualidade quando esta imagina o agente afetado por um mundo social responsável pela mobilização e transformação do ego como *locus* das determinações, da própria determinação e rebatedor dos constrangimentos. O agente tem constrangimentos que rebatem no processo de aprendizagem dos constrangimentos transmutando-se em prática; em outras palavras, a prática é o rebate. A gramática gerativa no sistema de constrangimentos, que vem de Schutz (1979), comprova, no interior de uma grande circularidade, a existência dos constrangimentos, dos sistemas institucionais de trocas e dos padrões recorrentes. O que é "ser" socialmente? É estar situado. O que é estar situado? É estar posicionado diferentemente em uma situação. Conforme Bourdieu, "ser" implica estar situado no mundo social de maneira diferenciada, reprocessando uma alquimia social. Apesar da diversidade de situações a que o agente é exposto, sua identidade será preservada. As circunstâncias acabam mudando em conformidade com as estratégias de enfrentamento de uma situação ou respostas do ego (Lucas, 2014: 29).

Referências bibliográficas

- Bourdieu, P. (1980). *Le Sens Pratique*. Paris: Editions de Minuit.
- (1996a). *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora.
- (1996b). *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2001). *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Elias, N. (1993). *O Processo Civilizador. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1994). *O Processo Civilizador. Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

--- & SCOTSON, John L. (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lucas, C. F. (2014). *Vida e Obra de Norbert Elias nos Planos Filosófico e Humanístico: automodelagem, nacionalidade e formação intelectual*. Curitiba: Juruá Editora.

Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

Moraes Filho, E. (org.). (1983). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática.

Nehamas, A. (2000). *The Art of Living. Socratic Reflections from to Foucault*. Berkeley: University of California.

Weber, M. (1994). *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Charles Da Fonseca Lucas: Unicamp e Fiocruz, Brasil charles.lucas@gmail.com ou charles.lucas@ig.com.br Doutorando em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com Bolsa de Doutorado-Sanduiche no País/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (SWP/CNPq/MCTI) no Departamento de Ciências Sociais/Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca/Fundação Oswaldo Cruz/Ministério da Saúde (DCS/ENSP/Fiocruz/MS). Mestre em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Especialista em Sociologia Urbana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em Violência Doméstica contra Crianças e Adolescentes pela Universidade de São Paulo (USP), em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e em Ensino de História e Ciências Sociais, também pela UFF. Licenciado Pleno e Bacharel em Ciências Sociais (Concentração em Sociologia, Ciência Política e Antropologia) pela UERJ. Bolsista da Fundação para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico em Saúde/Fiocruz/MS (Fiotec/Fiocruz/MS) no DCS/ENSP/Fiocruz/MS e no Centro de Estudos Estratégicos/Fiocruz/MS (CEE/Fiocruz/MS), onde atua como Pesquisador.

Maiores informações sobre o Currículo do Autor estão disponíveis na Plataforma Lattes/CNPq/MCTI por meio do site <http://lattes.cnpq.br/4329855271792167>

En busca del actor en la teoría del actor red

María de los Ángeles Pozas (COLMEX)

Resumen: La teoría del actor red (TAR) es la propuesta realizada por Bruno Latour, Michel Callon y John Law, para repensar los fundamentos de la sociología a partir de las enseñanzas que les dejaron veinticinco años de investigación en el campo de la sociología de la ciencia. Bruno Latour, como principal exponente de esta teoría, se posiciona esencialmente en contra de la concepción sustancialista de la sociedad, que tiende a definir *a priori* los elementos constitutivos de lo social. En su lugar el autor propone una sociología de las asociaciones, en donde dichos elementos son constituidos de forma relacional en una red de entidades heterogéneas. La acción, que es definida como un conglomerado de agencias que incluye actantes humanos y no humanos, se constituye en una red cuyos hilos pueden ser rastreados en el tiempo y en el espacio. Frente a esta intrincada red de asociaciones, este artículo se pregunta por el tipo de acción y de actor social que arroja la teoría, bajo el supuesto de que para las ciencias sociales, la respuesta a estas preguntas es elemento clave en la comprensión de los fundamentos ontológicos y epistemológicos de toda teoría que reflexiona sobre lo social.

Abstract: The actor network theory (ANT) is the proposal made by Bruno Latour, Michel Callon and John Law, to review the foundations of sociology in light of the teachings of twenty five years of research in the field of sociology of science. Bruno Latour, as the leading exponent of this theory, takes a stand against the substantialist conception of society, which tends to define *a priori* the

constituent elements of the social. Instead, the author proposes a *sociology of associations*, where its constituents are relationally construed in a network of heterogeneous entities. This network includes humans and all kinds of objects, natural or produced by humans. This article asks for the kind of action and social actor that sheds this theory, under the assumption that the answer to these questions is a key element to understand what the social is and how it is produced.

La materia como fundamento del mundo

Los problemas de la reproducción de la sociedad sirvieron para articular los aspectos más debatidos en la historia de las ciencias sociales y resultan un punto de partida esencial para entender la propuesta de la teoría del actor red. Para esta teoría, es la existencia misma de la sociedad, su solidez y la persistencia de su forma en el tiempo, lo que debe ser explicado. Si la sociedad, con sus instituciones, su estructura y su creciente diferenciación es producto de la actividad colectiva de individuos, ¿cómo hacen los individuos, agentes, actores sociales o seres humanos, para coordinar sus acciones cada día de tal suerte que las cosas sigan allí al día siguiente?, ¿cómo se asegura el poderoso que se va a dormir el lunes, que su poder seguirá intacto el martes?, ¿cómo garantiza que las asimetrías, la inequidad y la injusticia que lo favorecen continuarán operando aunque esté ausente?, ¿quién se queda a cargo? ¿Quién asegura a los individuos comunes que ese nuevo día su seguridad está garantizada, que la propiedad de sus bienes será reconocida, que pasará a tiempo el transporte de la escuela para llevar a los niños, que encontrará en el supermercado las cosas que necesita para elaborar sus alimentos, que en su casa habrá luz, gas, agua un día más? En otras palabras, ¿cómo realizan los individuos que componen la sociedad el titánico esfuerzo de hacer que el mundo exista? Para la teoría del actor red, dejar sólo en los hombros de los seres humanos y en sus interacciones esta construcción cotidiana de la realidad arroja un mundo extremadamente volátil, aún si todos y cada uno de los millones de habitantes del planeta realizaran con gran disciplina y aplicación sus tareas de reproducción. “La estructura social y las instituciones lo garantizan” dice la sociología, y claro, para eso están leyes, Estado, mercado, valores y representaciones colectivas, para apuntalar la solidez de su construcción cotidiana; sin embargo queda la pregunta: ¿cómo emergen, en dónde viven y cómo sobreviven esos entes abstractos diseñados para mantener unido el mundo en que vivimos?

La teoría del actor red invierte la dirección de la relación entre institución y acción, es decir, son las acciones las que definen la forma de las instituciones. El Estado sólo existe en tanto actúa y, para ser efectivas, sus acciones requieren un conglomerado de agencias, así como reclutar o servirse de tanta materia como les sea posible (Borges, 2011). Por materia entendemos todo suerte de objetos, tecnologías, artefactos y recursos que contribuyan a la realización de las acciones. Es decir, la teoría del actor red considera que es prácticamente imposible entender qué es lo que mantiene unida la sociedad sin reintroducir en su tejido las entidades producidas por

la naturaleza y los artefactos diseñados por los ingenieros y los artesanos, es decir los objetos no-humanos (Latour, 2003).

La reintroducción de objetos y el papel que se les asigna en la constitución de lo social es considerada la gran innovación de la teoría del actor red especialmente frente al estructuralismo, en donde los objetos son estudiados como meros accesorios de lo simbólico (Dosse, 1999). No obstante, la consideración de los objetos en la construcción de lo social no es nueva, quizás el antecedente más cercano lo encontramos en Norbert Elias quien propone una ontología relacional en oposición a lo que el propio autor llama "ontologías de lo individual" y a las que critica porque adoptan una visión sustancialista de los individuos y los objetos al considerados como entidades independientes fácilmente aislables (Elias, 1990, 1978). De acuerdo al autor esta concepción corresponde a patrones gramaticales profundamente arraigados en el lenguaje occidental que han dado lugar a que los procesos sean reducidos a condiciones estáticas. En estos patrones lingüísticos la idea de cambio parte de objetos e individuos aislados que están siempre en reposo antes de ponerse en movimiento.

La teoría del actor red suscribe esta crítica a la concepción sustancialista de la sociedad la cual postula que las entidades son primero y las relaciones entre ellas subsecuentes. La concepción ontológica que subyace es una realidad constituida por objetos sólidos que se mueven de un punto a otro del espacio dando lugar a un mundo estable, que puede ser capturado sociológicamente en las matrices teóricas de los grandes paradigmas estructuralistas. No obstante, toda la gama de fenómenos abordados desde la fenomenología, la hermenéutica y la etnometodología no parecen adaptarse bien a la jaula de hierro de dichos paradigmas.

En un desarrollo diferente al de la teoría del actor red y sin establecer claramente un diálogo con esta teoría, desarrollos recientes de la etnometodología tienden a integrar en el análisis de la interacción en copresencia, los objetos materiales incluidos en el escenario en donde ocurren. Parten del argumento de que es necesario entender mejor y de forma más precisa cómo los objetos participan en la construcción del significado y de interacciones sociales eficientes (Neville *et al*, 2014). Para estas nuevas corrientes, los objetos pueden ser herramientas, dispositivos, tecnologías, equipos, instrumentos, bienes, productos, vehículos, muebles, juguetes, ropa, materiales, joyas, alimentos, utensilios, armas, decoraciones, regalos etc. Pueden ser entendidos y tratados como raros o comunes, naturales o fabricados, familiares o extraños, preciosos o desechables, simples o complejos, públicos o privados, permanentes o pasajeros, feos o hermosos, útiles o inútiles, accesibles o inaccesibles. Por objetos se refieren entonces a esos elementos del mundo físico que pueden ser experimentados por los sentidos; pueden ser vistos, oídos y tocados. Los seres humanos pueden por ejemplo, manejar y manipular objetos, pueden moverlos, arreglarlos o colocarlos, pueden crearlos, ensamblarlos o transformarlos, pueden desmantelarlos o destruirlos, pueden representarlos, recordarlos o imaginarlos. Bajo esta definición, estaría incluido el cuerpo humano en sí mismo y sus propiedades específicas, e incluso objetos metafóricos que orientan

ciertas acciones, aunque no estén presentes materialmente. Estas corrientes se interesan en síntesis por la forma en que los objetos son constitutivos de, y constituidos por, la interacción; se interesan en los objetos como “recursos situados”, es decir en la forma en que la gente interactúa con objetos y usa objetos para interactuar con otros; se interesa en los “objetos como realizaciones prácticas” es decir en cómo la gente da forma, diseña y se orienta a objetos que surgen en y a través de la interacción. No obstante, fiel a su tradición, este tipo de estudios mantiene el análisis de los objetos en el ámbito de la copresencia, incluso la mediada por la tecnología.

Para la teoría del actor red, los objetos, además de intervenir en la construcción de significado, juegan un papel activo en un espacio-tiempo que rebasa con mucho los límites de la interacción cara a cara. Una catedral construida en el siglo XVI comporta un cúmulo de significados y funciones que no sólo permiten establecer un vínculo estético entre el arquitecto de la época y los visitantes actuales, sino que además ayuda a establecer una línea de continuidad en la forma del culto. Es decir, otorga soporte y materialidad a un cúmulo de representaciones simbólicas colectivas, al tiempo que contribuye a la permanencia y estabilización de la institución religiosa. Es decir, la TAR no sólo atribuye a los objetos materiales “capacidad” para mediar todo tipo de interacciones, sino para mantener la vigencia del mundo. A la pregunta sobre quién se queda a cargo mientras los humanos duermen, se puede contestar que son los objetos fabricados por ellos mismos con tal fin.

Imaginemos a una socióloga que un día, al despertar, se enfrenta a un mundo en donde han desaparecido todas las cosas de su vida cotidiana: casa, utensilios de cocina, regadera, auto, calles. Como científica social, nuestra socióloga está convencida de que las instituciones siguen allí, la reproducción del mundo social depende de las interacciones estructurantes de actores sociales, así es que toma a los niños de la mano (sin darles un baño y sin desayunar) para llevarlos a la escuela. No sólo no logra encontrar sus útiles escolares, sino que tiene serias dificultades para ubicar el sitio donde habrá de producirse la interacción profesor-alumno, que constituye el fundamento de la institución educativa. Lo único que observa son 18 millones de seres humanos caminando en el desconcierto de lo que antes fue su hermosa (y sorprendentemente funcional) ciudad de México, ¿cuál de ellos será profesor? Claro que todos guardan memoria de lo que fue su mundo y, si se organizan, podrían reconstruirlo desde cero como Robinson Crusoe, pero lo primero que sin duda harán será: fabricar objetos.

La materialidad es considerada por tanto como sustento de las relaciones sociales y como mecanismo de su estabilización. “Los objetos tienen memoria” dicen los diseñadores, y no se refieren sólo a las computadoras y tecnologías altamente sofisticadas, sino a que, en su forma específica, sus funciones y sus características, los objetos “le recuerdan” o incluso “le enseñan” al usuario cómo emplearlos. En esta suerte de *learning by doing* cotidiano, los individuos lidian cada día con un mundo repleto de objetos y artefactos que sólo pueden ser usados correctamente de formas específicas y que “resisten” otro tipo de uso.

El trabajo de Howard Becker (2008) constituye una excelente ilustración del papel de la materialidad en la conformación de mundos o esferas de la actividad humana. Becker considera que son los objetos y las convenciones del uso y significado que comportan, lo que permite la coordinación de las acciones colectivas en los muy diversos mundos de actividad en los que se emplean los seres humanos. En el mundo de la música, la creatividad del compositor o el ejecutante está limitada por las posibilidades del instrumento. Las convenciones que hacen posible la existencia de este mundo particular, van desde la forma de la notación en las partituras, hasta la definición de criterios estéticos sobre lo que se considera jazz, clásica o popular por ejemplo.

Para la teoría del actor red los objetos no son sólo intermediarios pasivos de estas relaciones, sino que con frecuencia son mediadores activos, es decir, con el potencial para transformarlas (darles otra forma), como ocurre en la actualidad con la comunicación a través de las redes sociales. Ciertamente que la tecnología que la soporta no constituye a la acción comunicativa, sólo le da una forma particular, es por eso importante insistir en que no es la materialidad per se la que constituye lo social o las relaciones sociales sino que contribuye a darles forma y, al estabilizarlas, a garantizar su reproducción.

Los seres humanos construyen estos mundos diversos agrupándose no sólo en torno de afinidades, normas, proyectos e intenciones, sino en torno de objetos, artefactos y convenciones que garantizan la persistencia en el tiempo de sus actividades e intereses. Pero estos mundos específicos están conectados a otros muchos; los músicos requieren salas de conciertos, ingeniería de sonido, medios de publicidad, compañías de grabación, periódicos, críticos de música y medios de transporte entre muchas otras cosas materiales, de tal suerte que la red heterogénea podría extenderse indefinidamente en el tiempo y el espacio. Si se privara a los músicos de toda la parafernalia propia de su actividad, no desaparecería la capacidad de hacer música de los seres humanos, pero volvería quizás a los cantos polifónicos y las percusiones que logran las mujeres pigmeo golpeando con sus palmas la superficie del río, y aún en este caso necesitarían del río. El florecimiento de instituciones de todo tipo como mecanismo regulador de las relaciones sociales, no podría ser entendido sin la deliberada tarea de reclutar no sólo actores y voluntades, sino la materia que necesitan para volverse sólidas.

De la acción y los cursos de acción

“La acción, señala Latour (2005:70), no se realiza bajo el pleno control de la conciencia, debe considerarse en cambio como un nodo, un nudo y un conglomerado de muchos conjuntos sorprendentes de agencias que tienen que ser desenmarañados lentamente”. El requerimiento de desmontar la acción en todas las posibles agencias intervinientes para entender su naturaleza, significa que para

la TAR la acción puede ser nombrada, aislada, identificada, interpretada. En mi opinión este enfoque teórico destaca tres aspectos de la acción que dan sentido a la concepción ontológica de lo social que subyace: el primero es que la acción se despliega en el tiempo y por lo tanto su reconstrucción puede ser leída como relato, es decir tiene un componente semántico. El segundo se refiere a la materialidad que les da forma y que permite su estabilización como práctica. El tercero es que los cursos de acción "producen" cosas de forma colectiva, que dan lugar a una diversidad de objetos y entidades concretas y abstractas, que originan nuevos cursos de acción; es decir, producen objetividad. A la teoría del actor red le interesa por tanto entender "cómo, con qué instrumentos, con qué maquinaria, en qué condiciones materiales, históricas, antropológicas es posible producir objetividad" (Latour, 2013:5).

El relato es una estructura discursiva, caracterizada por la heterogeneidad narrativa; en el cuerpo de un mismo relato pueden aparecer diferentes tipos de discurso (Greimas, 1989), por lo que la forma relato otorga al intérprete una gran libertad de movimiento para rastrear los cursos de acción que le interesan, incluyendo la racionalización de sus propios cursos de acción, por lo que está vinculado a la atribución de sentido. Esta reconstrucción es la única forma en que las acciones pueden existir de forma aislada, es decir, separada de la maraña de cursos de acción que constituye lo real. Por otro lado, la forma en que se reconstruye el curso de acción revela la teoría --científica o no-- a la que el actor recurre para explicar lo que pasa, sus intereses o grupos de adscripción e incluso su "punto de vista", es decir refleja cómo ve las cosas desde un lugar (espacial o social) particular. El relato de la acción por parte de los actores es por tanto fuente inagotable de información para el sociólogo. A esto se refiere la TAR cuando señala que se debe dejar a los actores desplegar sus propios marcos de referencia.

Pero a diferencia de los enfoques lingüísticos, para la teoría del actor red la acción es más que un mero discurso ya que esto sería ignorar su dimensión material. Los objetos y entidades heterogéneas que le dan forma son más fáciles de reconocer cuando se le considera como prácticas, es decir, como cursos de acción estabilizados, como rutinas colectivas dirigidas a producir algo, a lograr un efecto sobre el mundo. La estabilización de un curso de acción como conducente a la consecución de un objetivo colectivo significa que una vez consensuada será repetida más o menos de la misma manera y recurriendo a un conjunto más o menos estable de agencias – herramientas, tecnologías, habilidades, personas, instituciones— pero además cursos de acción estabilizados producen la estabilización de nuevos objetos de diferente nivel de abstracción. Las acciones concertadas de los músicos, sus instrumentos y sus partituras producen música, las de los obreros y sus herramientas producen autos. La grabación y el auto existen como la materialización estable en el tiempo y el espacio de estas acciones, son las huellas rastreables de que dichas

acciones se realizaron. En este sentido, si bien caben diversas reconstrucciones, no cualquier relato es aceptable como descripción de la acción, los objetos dejados como rastro "tienen algo que decir" al respecto. El observador se ve obligado a establecer al menos una alineación convincente entre su relato y el rastro dejado por las acciones de otros o incluso por sus propias acciones. Puede sin duda haber controversia, pero entre más rastros materiales sea capaz el observador de asociar a su relato, menor será el número de contraargumentos.

Un tercer y último elemento que nos interesa destacar sobre la acción, es el carácter colectivo de los cursos de acción, no sólo para su producción sino para la estabilización de su sentido. Sin un acuerdo sobre la reconstrucción legítima de un curso de acción, los actores humanos difícilmente lograrán la coordinación de las acciones para el logro de sus objetivos. Vista la acción desde este ángulo, lo sorprendente es que sucedan las cosas que se planean, que el mundo se reproduzca. Para Boltanski y Thévenot (2006), esa es la función de la justificación con que los actores sociales defienden ante otros sus acciones, se trata de dirimir disputas a fin de restablecer el curso de la acción. Incluso en un espacio socialmente organizado de forma jerárquica, las disputas sobre el sentido de las acciones emergen constantemente en las actividades colectivas.

De forma similar Latour identifica a las controversias generadas por los hechos científicos una vez que éstos son puestos en circulación, no sólo como el mecanismo de difusión del conocimiento científico sino la forma misma como se construye. El tránsito de la propuesta teórica de los estudios de ciencia y tecnología hacia la teoría social lleva a los teóricos de la TAR a elevar el papel de la controversia a mecanismo general de construcción o ensamble de la realidad, y su rastreo y seguimiento a técnica por excelencia de la investigación empírica.

No obstante, en algún momento Latour matiza la analogía entre lo que ocurre en el ámbito de la ciencia con otras esferas de la actividad humana. Al estudiar la forma en que opera el derecho administrativo, Latour infiere que los objetos juegan papeles diversos en la estabilización de la sociedad y que las disputas se dirimen de forma diferente en cada dominio de actividad. Acepta que el derecho tiene su propia lógica procedimental, pero se opone a asociar estas lógicas a campos o sistemas funcionales, ya que esto significaría presuponer que se tiene resueltos de antemano los cursos de acción, cosa imposible si se considera a la acción como un conglomerado de agencias cuya dirección debe ser corregida y negociada constantemente con todas las entidades intervinientes humanas y no-humanas. Es la actividad del derecho con todas sus mediaciones la que sostiene a la ley como institución y no al contrario.

Una de las consecuencias más significativas de esta ontología de lo social, es que atribuye un mecanismo común a la forma en que el científico y el lego construyen su comprensión de la realidad. Ambos recurren a una combinación de argumentaciones discursivas --controversias, disputas, justificaciones-- y sustentos objetuales; ambos realizan una tarea cotidiana de identificación y ensamble de los cursos de acción significativos para su explicación; para la coordinación de nuevos cursos de acción y para la estabilización de todo tipo de entidades intervinientes en el

proceso. La diferencia está en el producto que resulta del ensamble, en la lógica que articula la argumentación, en el tipo de entidades que se incluyen, pero sus capacidades cognitivas tienen el mismo fundamento. El enfoque es constructivista a la manera en que lo entiende Knor Cetina (2005) quien explica la constructividad en términos del carácter cargado de decisiones de la producción de conocimiento. El científico, el especialista y el lego tomarán sin duda diferentes decisiones. Sin embargo, resulta mejor hablar de *producción de objetividad* en lugar de construcción para diferenciarse del constructivismo como resultado del consenso. Lo producido es resultado de la interacción de múltiples componentes que, al no ser sólo humanos, no pueden ser sólo aquellos capaces de establecer consensos (Latour, 2013).

La constitución del actor

En un mundo en donde las interacciones y las relaciones sociales son constituidas de manera conjunta por seres humanos y por objetos no-humanos, todos los participantes en las acciones y actividades cotidianas que lo producen y reproducen son actantes es decir constituyentes de, y constituidos por, la acción de otros. Pero entonces, ¿pueden los seres humanos ser considerados actantes?, más aún, ¿puede un objeto no-humano ser un actor social? En sociología se tiende a asociar el concepto de actor social a la idea de un individuo o ser humano con intencionalidad, que actúa para lograr sus fines con frecuencia luchando contra fuerzas sociales que lo superan. No obstante, se admite que algunas veces los actores sociales remontan su estatus de humanos para actuar colectivamente, se les llama entonces actores colectivos, tales como el Estado, los movimientos sociales, los partidos políticos, los sindicatos, las instituciones en general y un importante número de entidades abstractas.

Para la teoría del actor red, el actor recibe su estatus de actor de dos formas, cuando un ser humano se enuncia así mismo como responsable de una acción o cuando nombra al autor. La importancia de la segunda forma de constituir al actor es que no se restringe a seres humanos, sino a cualquier tipo de actante a quien es atribuida la responsabilidad de la acción. "Un actante es tal en tanto no se le dé una figuración como actor" dice Latour (2005), es decir los actantes son entidades intervinientes en un curso de acción pero que pueden o no ser nombradas.

Toda acción, como señalamos antes, es considerada por este enfoque como un conglomerado de agentes humanos y no-humanos. La acción de estudiar, por ejemplo, remite al estudiante como el agente más apropiado para ocupar el puesto de actor en esta acción, pero esto ubica la acción y al actor en un nivel de generalidad que no aporta conocimiento nuevo o interesante sobre el mundo social, ni sobre el tipo de interpretación que se obtiene. Si nos preguntamos ¿estudiar qué? podemos complejizar la acción diciendo, "estudiar el comportamiento del subsuelo en la ciudad de México". Se puede entonces configurar al responsable de esta acción como: "El Sistema de alarma sísmica mexicano (SASMEX) estudia el comportamiento del subsuelo en la ciudad

de México" o "ingenieros de la UNAM estudian el comportamiento del subsuelo en la ciudad de México" o "el arquitecto Ricardo Legorreta estudia el comportamiento del subsuelo en la ciudad de México". En el primer caso el actor es una entidad institucional cuyo objetivo es alertar de forma temprana a los ciudadanos de un temblor inminente. En el segundo caso hablamos de un conjunto de individuos configurados como actores a partir de su especialidad profesional y su adscripción institucional. En el tercer caso nos referimos a un individuo concreto interesado en construir un edificio en la ciudad; pero todas son figuraciones de actores responsables de una acción que puede ser enunciada de la misma manera ya que va dirigida al mismo objeto, "estudiar el subsuelo de la ciudad de México".

Esta figuración cumple entonces la función de situar el tipo de lectura de la realidad que el intérprete (lego o científico) está interesado en realizar. Un historiador por ejemplo, tenderá a atribuir acciones o situaciones a entidades complejas, que en sí mismas sintetizan grandes conglomerados de posibles agencias. Hablará de la corona española, la inquisición, la dinastía Manchú, el imperialismo norteamericano o las naciones europeas. En otras palabras, la realidad es compleja y no sólo está en permanente construcción como producto material, sino como producto social, si por social entendemos el esfuerzo cotidiano de ciudadanos comunes y de científicos, por otorgar sentido a este nuestro mundo, seleccionado los hilos de la red que considera asociados al evento de su interés. Es decir que en la teoría del actor red la distinción entre actor y actante no estaría dada por el diferente estatus ontológico de los seres humanos y los objetos, ya que un ser humano puede ser también un actante, sino porque al atribuirle la agencia de una acción determinada, se le constituye como actor.

La constitución del actor a partir de la atribución de agencia, resuelve además el problema micro-macro que aqueja a las ciencias sociales, ya que la diferencia de escala no correspondería más a fenómenos de distinta naturaleza, sino al tipo de actores que son construidos para caracterizar la acción y sus posibles consecuencias en futuros eventos o cursos de acción. ¿Pero esto significa que la teoría del actor red niega toda forma de propiedad emergente? no, sólo significa que dichas propiedades emergentes deben ser explicadas. "El todo no es igual a la suma de sus partes" pero sí a la combinación de las mismas. Una vez que se elimina la idea de un todo compuesto de elementos homogéneos, es fácil comprender que las propiedades emergentes resultan de los efectos combinados de sus componentes, de la misma forma en que la combinación de productos químicos diversos da lugar a sustancias venenosas, explosivas o curativas sin que ninguno de sus elementos tenga dichas propiedades por separado.

La imagen que se produce al hablar de la constitución del actor como resultado de una construcción "cargada de decisiones" parece "aplanar lo social" hasta el punto de negar la diferencia de poder entre, por ejemplo, una corporación empresarial y un empleado de la misma, o entre un estado autoritario y un simple ciudadano. Habrá entonces que concluir que los actores colectivos tienen una existencia propia más allá de su figuración a través de enunciados lingüísticos,

que se expresa con frecuencia en grandes asimetrías de poder respecto a los individuos pero, ¿de dónde les viene tan ingente poder? Para la teoría del actor red, estos actores crecen hasta convertirse en monstruos absorbiendo tanta materia y energía como les es permitido por el consenso que resulta de un proceso de estabilización colectivo. En un texto de 1981, Michel Callon y Bruno Latour recurren a la metáfora de Hobbes del Leviatán para ilustrar la forma en que un grupo de micro-actores o un micro-actor, ha crecido hasta convertirse en un monstruo, es decir, en un actor monstruosamente grande, cuyo tamaño y poder es el resultado de reclutar las voluntades y lealtades de muchos micro-actores para que hable y actúe en su nombre. Para ejercer su poder, estos macro-actores se sirven además de todo tipo de entidades materiales, algunas de estas para la difusión simbólica o el control económico, pero otras que aumentan considerablemente su fuerza bruta, tales como las armas. Es decir, además de voluntades reclutan materia. La diferencia de escala es en realidad una diferencia de alcance y de poder, pero las oficinas y las personas de Wall Street son tan mundanas como cualesquiera otras, aunque su alcance y su poder para desestabilizar la economía consigan dimensiones globales. Es una de las tareas de la sociología abrir la caja negra del poder para mostrar la manera en que se acumula, se ejerce y se mantiene en todas sus formas: económico, político, religioso, de género, de clase, de raza, e incluso el que proviene de la autoridad moral de un individuo.

Retomando el ejemplo del Estado, el esfuerzo cotidiano, colectivo y permanente que se requiere para garantizar su existencia, se vuelve menos difícil a través de un proceso de estabilización o puntualización, que permite volver sólidas o ser tratadas como sólidas ese tipo de entidades construidas. Este proceso de estabilización es realizado de diversas formas por distintos tipos de actores, así por ejemplo, los habitantes de una colonia popular estabilizarán su concepción del Estado mexicano por la forma de sus intervenciones en su vida, al atribuirle la autoría o agencia de las cosas buenas y/o malas que les ocurran, desde la construcción de escuelas y áreas verdes hasta la represión policiaca. En el otro extremo, la existencia del Estado también se estabiliza en los textos de filosofía política, cuyos autores le atribuyen funciones (acciones legítimas). En este continuo podemos encontrar toda clase de construcciones colectivas o individuales sobre lo que es el Estado, todas y cada una de las cuales contribuye a la forma de su existencia, más o menos abstracta, más o menos vinculada a cursos de acción específicos. Las propiedades emergentes de estas entidades colectivas, se explican por tanto por la combinatoria de muchas entidades con usos y propiedades específicas; lo que se estabiliza en estas entidades son las formas de coordinación y control de estas combinaciones a los que les da acceso el consenso colectivo. Estamos entonces ante una realidad social objetiva que es coproducida por actores humanos y no-humanos en forma de una red de entidades heterogéneas.

Por una Sociología Relacional

Preguntarse sobre la ontología de lo social, dice Latour (2005:131), es preguntar "cómo es que una cosa emerge de la inexistencia al agregar a cualquier entidad existente su dimensión temporal". Esta afirmación, que se refiere a que lo real es una construcción que se despliega en el tiempo, le sirve de punto de partida para posicionarse frente al tipo de constructivismo prevaleciente en las ciencias sociales y a la relación sujeto-objeto que resulta de ese enfoque.

Lo real sólo existe para los seres humanos como construcción, en la medida en que son éstos los que añaden la dimensión temporal a la materia para darle forma, para figurarla y sacarla de su indeterminación. En términos filosóficos, la forma es lo que permite distinguir un objeto como un todo, que aunque no puede ser deslocalizado de sus componentes, tampoco puede ser reducido a éstos; es decir construimos objetos que se desplazan en el tiempo sin perder su forma. No obstante, sabemos que incluso lo que en apariencia constituye un sólido indeformable, se transforma con el tiempo, puede cambiar de tamaño, de consistencia, de color, de apariencia. Las imágenes proporcionadas en cámara rápida, colocadas en un lugar aparentemente estable como un paisaje o una ciudad, dan cuenta del movimiento perpetuo de la realidad que nos rodea. Pero no sólo los objetos materiales se transforman constantemente, sino todo aquello que llamamos social está sujeto a un cambio permanente en el tiempo. Este "flujo de realidad" es lo que debe ser construido a fin de darle sentido, estabilidad y regularidad. La primera manera de fijarlo consiste en aislarlo, nombrarlo, figurarlo; en una ontología relacional, esto significa identificar los componentes indispensables que se mantienen en una relación en el tiempo, relación que no es fija, sino constante. Es decir que, aunque estén en movimiento, se mantiene en el tiempo la distancia relativa entre los componentes que el observador considera que la definen, y esto se aplica tanto a la materia como a las instituciones.

En este sentido, si nos adherimos a una sociología relacional, tendríamos que definir las instituciones como espacios socialmente organizados cuyos componentes (todo tipo de entidades heterogéneas) mantienen interacciones constantes en un espacio-tiempo determinado. Los elementos que consideramos que las configuran, se mueven y cambian, algunos pueden incluso ser reemplazados, pero en tanto la distancia relativa garantizada por todo tipo de mediadores se mantenga, la institución existe y actúa, es decir, los seres humanos que las habitan despliegan los cursos de acción habituales a ese espacio-tiempo social.

Es en este sentido que los espacios físicos y los objetos materiales contribuyen de manera fundamental a estabilizar la institución, al proporcionar un escenario estable en el cual montar cotidianamente sus actividades rutinarias. Evidentemente el espacio de acción de una institución no siempre se remite a un mismo escenario físico, sino que se desdobra a una diversidad de espacios, en la medida en que sus actividades (cursos de acción) se extienden. John Law (2002) aborda esta configuración espacial de los objetos que median lo social a partir de una concepción topográfica, que permite ver la continuidad espacial de los escenarios de lo social.

De lo anterior se infiere que al construir la realidad, los sujetos le dan forma a través del lenguaje y sus conceptos; pero no sólo le otorgan sentido a la realidad, sino que la manipulan también para darle una nueva forma material: la materializan, es decir hacen existir objetos antes inexistentes con nuevas propiedades.

En el caso de la ciencia por ejemplo, una buena construcción científica resulta de la alineación entre sus supuestos y el movimiento observado, aún si la forma de observar nos remite a la forma particular en que lo seres humanos construyen sus observaciones. Esta forma particular no es en modo alguno arbitraria o puramente lingüística, ya que no se construye al margen de los objetos observados, sino en constante interacción con los mismos. No se trata sólo entonces de convencer con buenos argumentos a la comunidad científica, no se trata sólo de seguir las reglas del juego de esta actividad, se trata de lograr que el movimiento de los objetos concuerde con lo que se dice de ellos.

Para el constructivismo tradicional en los estudios de la ciencia, es lo social lo que configura la actividad científica, para la TAR son los objetos de la ciencia los que explican lo social, no a la inversa (Latour, 2005: 145). Son los objetos de investigación los que determinan la forma de la institución, los protocolos, los espacios físicos, los medios de observación; no se puede observar las estrellas en un microscopio, ni se pueden estudiar las interacciones atómicas en un juzgado.

Este diálogo, esta interacción entre sujeto y objeto no es simple y directa como suponían los positivistas, pero tampoco resulta sólo de la aplicación de conceptos, como quieren los constructivistas tradicionales, sino que se encuentra mediada materialmente por toda suerte de mecanismos y tecnologías diseñadas para hacer visible lo invisible. Estas mediaciones pueden y deben ser rastreadas por el científico social que quiere entender el origen y la forma de la construcción. La riqueza de un laboratorio para el sociólogo de la ciencia consiste en que todos los mediadores están a la vista y es visible el desplazamiento del objeto observado de un mediador a otro, hasta convertirlo en un hecho científico: del microbio invisible al cultivo visible, del cultivo al microscopio, del microscopio a la representación, de la representación a la explicación, de la explicación al artículo publicado, del artículo publicado a la controversia, de la controversia a la estabilización del conocimiento.

No se trata tampoco de volver a un empirismo simple, no es que el científico se acerque a sus objetos sin presupuestos, es sólo que los conceptos no pueden sustituir a sus objetos, son sólo un tipo más de mediador que se emplea para construir hechos científicos. Pero hay muchos otros mediadores, sus tecnologías de observación, sus formas de representación, sus protocolos de investigación. El ensamble que hace el científico es complejo, la transformación del objeto de un estado a otro, de una forma de representación a otra está mediada por todo tipo de entidades. El vacío introducido entre sujeto y objeto en el constructivismo tradicional es llenado en la teoría del actor red por ese conjunto de mediadores que van desplazando y traduciendo la información para producir un mundo inteligible, manipulable, transformable.

Si entendemos el mundo social como el resultado de la construcción colectiva de todos los actores y queremos entender cómo es que existe ese objeto social antes inexistente, habrá que rastrear el proceso de construcción a través de los mediadores de todo tipo que explican su existencia. El problema del constructivismo social es que introduce saltos ontológicos entre el sujeto y el objeto, que son reproducidos en las insalvables dicotomías entre agente y estructura o individuo y sociedad. Para la teoría del actor red el científico social tendría que ser capaz de restablecer la continuidad del mundo material y el mundo social.

El carácter relacional de lo social, no se refiere entonces a la relación entre objetos, sino que lo social emerge de la relación misma, lo social siempre está en movimiento, siempre es un proceso. Es importante enfatizar que estas interacciones no son fijas, sino constantes; están en permanente movimiento, pero en tanto sigan interactuando, la institución existe, si la relación cesa, la institución desaparece.

Es de la relación de donde surge lo social específico, lo que determina cuál es el estado de la situación social en un momento dado del tiempo y el espacio. No basta establecer a priori que existe una relación entre padre e hijo, por ejemplo; para saber de qué tipo de relación estamos hablando es necesario definir los mediadores que la establecen. Si el mediador elegido para definirla es un acta de nacimiento, hablamos de una relación mediada por una institución jurídica, por lo que el objetivo de relacionarlo así tiene que ver con cuestiones procedimentales. Si se elige una prueba de ADN la relación que se establece es de consanguinidad y seguramente busca establecer la paternidad y un conjunto de responsabilidades. Si los mediadores son convivencia, educación y todo tipo de emociones, seguramente hablamos de una relación padre-hijo de carácter familiar.

No obstante, los conceptos genéricos padre-hijo sirven como un identificador que ubica a los actores en el contexto específico en el que se les quiere definir. Es por eso que esos conceptos son importantes, porque constituyen al actor desde la perspectiva del observador o desde su propia perspectiva. Si alguien dice "te presento a Pedro" es distinto que si dice "te presento a mi hijo", te está diciendo en qué situación, en qué tipo de relación quiere que lo ubiques.

Se refiere entonces a la figuración que da el observador a la relación relativa entre dos o más objetos, y que permite definir en qué situación esa relación debe ser observada, ya que remite automáticamente a cierto tipo de mediadores propios de esa situación. Para el científico social, esto significa que la relación sólo fue identificada de forma general, pero no puede ser definida específicamente a priori y luego contrastada, la relación tiene que ser construida y para construirla es necesario ensamblar todos los mediadores que explican su estado actual y su evolución en el tiempo. Una vez que se entiende la inversión del proceso de construcción de lo social, los conceptos constituyen formas de estabilizar lo que se va ensamblando. Se convierten en puntos de encuentro con los hallazgos de otras investigaciones; configuran el lugar de la controversia científica, el sitio en donde el ensamble del investigador, su trabajo empírico, se contrasta con los

objetos teóricos y las explicaciones ya estabilizadas para retarlas, para corregirlas o para complementarlas.

Postular el carácter relacional de lo social tiene importantes consecuencias para la investigación empírica. Demanda del investigador la construcción de un espacio socialmente organizado, cuyos elementos constituyentes son definidos de manera preliminar para establecer un punto de partida y una escala de observación. Es en los prolegómenos de esta construcción que se recurre a la investigación ya realizada en el campo, es aquí que se plantean preguntas y se despliega la imaginación sociológica. No obstante, el diseño de investigación tiene que ser suficientemente flexible para ajustarse a la flexibilidad propia de objetos cuya forma se redefine cada vez que se descubre y se incorpora un nuevo elemento al ensamble. Esta es la primera consecuencia importante del enfoque, ya que si lo social resulta de la posición relativa de los elementos que configuran el espacio socialmente organizado, dicha posición se modifica constantemente con la recolección de nueva información. El investigador debe estar dispuesto a corregir permanentemente la configuración de ese espacio.

La segunda consecuencia del enfoque, se relaciona con el manejo de la temporalidad múltiple, que adquiere una importancia muy significativa. Los fenómenos sociales ocurren en espacios-tiempo en donde convergen trayectorias (o cursos de acción) que no sólo tienen dinámicas diferentes, sino que responden a temporalidades distintas. Así por ejemplo, aspectos de orden institucional o cultural muy establecidos, tales como normas y tradiciones, cambian muy lentamente si se les compara con la actividad cotidiana y las interacciones cara a cara de actores o agentes. Sin embargo, ambos tipos de elementos se mueven y cambian en el tiempo y, en función de su grado de dependencia o interdependencia, deben ser ensamblados en la explicación. Esta temporalidad múltiple se vuelve manejable si se logra establecer una diferenciación entre las escalas de tiempo de las interacciones observadas.

Por ejemplo, si consideramos de nuevo el ejemplo de la línea de ensamble en una planta automotriz, habrá que establecer el grado de libertad que tienen los operadores para moverse en el piso de trabajo y organizar sus actividades cotidianas. En la observación del día a día, se pueden considerar casi como constantes un sinnúmero de elementos que se movilizan en el proceso de producción, tales como la duración de la jornada, las categorías ocupacionales, las tareas a desempeñar, los derechos y obligaciones, la política de la compañía y hasta la cultura empresarial de la misma. En un nivel diferente de estabilidad, se moviliza el equipo, la maquinaria y los insumos, regularmente disponibles pero sujetos a un mayor nivel de contingencia. Mucho más impredecibles resultan los problemas que surgen en el proceso, y que demandan respuestas creativas no siempre establecidas en el manual de procedimientos. Están además los elementos "informales" que se relacionan con el ambiente de trabajo, las amistades, los conflictos políticos, el ejercicio de las jerarquías y todo lo que se relaciona con la convivencia humana.

Una mala práctica de investigación consiste en considerar como "contexto" todo aquello aparentemente no relacionado con el objeto de estudio de manera directa. Nada tienen que ver con una sociología relacional estructuras y contextos construidos a priori como marcos de referencia en donde se desenvuelven los fenómenos sociales y que, una vez construidos se mantienen fijos. En este enfoque se debe tener en cuenta que en cada punto de observación se están movilizand o instancias de diferentes temporalidades a fin de ser sensibles a sus efectos específicos sobre nuestros objetos. La escala de tiempo de la política laboral del Estado puede ser de larga duración, sin embargo, dicha política la movilizan los actores con fines muy concretos en el aquí y el ahora.

Describir las trayectorias y los cursos de acción que pueden estar interviniendo en los procesos estudiados es importante; definir en un momento del tiempo la velocidad de su transformación es fundamental; pero lo indispensable es observar cómo convergen y se separan, cómo y quién los moviliza, con qué fines, y qué efecto combinado tienen sobre el fenómeno que se estudia. Un investigador interesado en hacer una sociología relacional debe jalar los hilos del contexto en el momento oportuno, es decir, cuando no es posible considerarlos más como constantes, porque su efecto se convierte en una variable dentro del modelo explicativo que construye el científico social. Finalmente, consideramos importante señalar que esta forma de hacer investigación es susceptible de recurrir a diferentes métodos de investigación: etnográficos, históricos, análisis de redes, y todas las variantes de los métodos cualitativos, pero además, todo modelo matemático o estadístico que contribuya a representar el estado del sistema y su evolución en el tiempo constituye una herramienta de valor incalculable.

Referencia bibliográfica

- Becker, H. (2008). *Art Worlds*. Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- Boltanski L. y L. Thévenot (2006). *On Justification: Economies of Worth*. Princeton: Princeton University Press.
- Borges, A. (2011). "Mujeres y sus casas: retrospectiva y perspectiva de un sendero en antropología y sociología" en *Estudios Sociológicos*. México: El Colegio de México. (pp.981-1000).
- Callon, M., P. Lascoumes y Y. Barthe (2001). *Acting in an uncertain world: An Essay on Technical Democracy*. Cambridge Mass/Londres: The MIT Press.
- Callon, M. y J. Law (1997). "After the individual in society: lessons on collectivity from science, technology and society" en *Canadian Journal of Sociology* v22 i2 165-182
- Callon, M. y B. Latour (1981). "Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so", en Cicourel y Knorr-Cetina (eds) *Advances in social theory and methodology: Towards an integration of micro and macro-sociologies*, Boston: Routledge.

Knorr-Cetina K. (2005). *La fabricación del conocimiento: un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Dosse, F. (1999). *Empire of meaning: the humanization of the social sciences*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Durkheim, E. (1951). *Suicide: a study in sociology*. Nueva York: The Free Press.

Elias, N. (1978). *What Is Sociology?* Nueva York: Columbia University Press.

_____ (1990). *Compromiso y distanciamiento: ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Editorial Península.

Emirbayer, M. (1997). "Manifiesto for a Relational Sociology" en *The American Journal of Sociology*. Vol. 103, No. 2 (281-317).

Garfinkel, H. (2006). *Estudios de etnometodología*. México: Antrophos.

Greimas, A. J. (1989). *Del sentido II*. Madrid: Gredos.

Guggenheim, M.I y J. Potthas (2011). "Symmetrical twins: on the relationship between actor-network theory and the sociology of critical capacities" en *European Journal of Social Theory*. 15(2) 157-178.

Latour, B. (2010). *The making of law: an ethnography of the Conseil D'Etat*. Cambridge: Polity Press.

_____ (2003). "The Promises of constructivism" en Ihde y Selinger (eds.) *Chasing Techno-science: Matrix for Materiality*. Bloomington: Indiana University Press, (pp.27-46).

_____ (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2013). *An inquiry into modes of existence*. Boston: Harvard University Press.

Law, J. (2002). "Objects and Spaces" en *Culture and Society* 19, 91-105.

_____ (1992). "Notes on the Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity" en *Online publications of the Center of Sciences Studies*. Lancaster: Lancaster University.

Nevile, M., P. Haddington, T. Heinemann y M. Rauniomaa (2014). "On the interactional ecology of objects" en *Interacting with Objects: Language, materiality, and social activity*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Piaget, J. y R. García (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México: Siglo XXI.

Pozas, M. y M. Estrada (2016). *Disonancias y Resonancias conceptuales: investigaciones en teoría social y su uso en la investigación empírica*. México: El Colegio de México (en prensa).

María de los Ángeles Pozas: El Colegio de México mapozas@colmex.mx Es doctora en sociología por la Universidad de Johns Hopkins y profesora investigadora adscrita El Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Se especializa en el campo de la Sociología de la Ciencia y la Economía del Conocimiento. Es miembro nivel II del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Entre sus publicaciones recientes se incluyen "Efecto de las innovaciones disruptivas sobre las redes globales de producción: el caso de la genómica y la industria farmacéutica" en *La subcontratación internacional en México*, 2014 UNAM; "Scientific-Technological Services for the Pharmaceutical Industry in Mexico" en *Latin America's Emergence in Global Services Chain* Santiago de Chile: Cepal, 2014; Coautora de los libros *Genómica y Bioeconomía: ventana de oportunidad para el crecimiento económico de México*, El Colegio de México, 2012 y *Disonancias y Resonancias conceptuales: investigaciones en teoría social y su uso en la investigación empírica México*: El Colegio de México (en prensa)

Una lectura dialéctica de Ernesto Laclau

Pablo Andrés Castagno (UNLaM)

Resumen: Mi objetivo en este capítulo es discutir la crítica de Laclau a la dialéctica hegeliana, que para él era la del marxismo, como un aspecto crucial de su contribución a la teoría contemporánea. Analizo cómo tal crítica modula su análisis del antagonismo social, la articulación de hegemonía, y la heterogeneidad social, especialmente en su teoría sobre el populismo como lógica política. Sitúo esta discusión en el contexto de su destacado libro con Chantal Mouffe y de la teoría post-estructuralista. Mi argumento es que, paradójicamente, la crítica de Laclau a la dialéctica hegeliana posee puntos de conexión con ciertas perspectivas dialécticas que desde Karl Marx buscaron no simplemente "invertir a Hegel" sino reelaborar, en los marxismos, otro tipo de dialéctica. Así, mi trabajo retoma la lectura de Fredric Jameson sobre las contradicciones en la teoría contemporánea y la perspectiva de Alex Callinicos acerca de cómo Marx realizó un movimiento de externalización contrario a la dialéctica de internalización de Hegel. Desde esta otra dialéctica 'marxista' podemos repensar la significancia política del terreno teórico abierto por Laclau.

Palabras claves: post-marxismo; marxismo; antagonismo; populismo; articulaciones.

Abstract: In this chapter my goal is to discuss Ernesto Laclau's critique on the Hegelian dialectics, which he also attributed to Marxism, as a crucial point in contemporary theory. I examine how this critique shapes Laclau's analysis of social antagonism, articulations, hegemony and social heterogeneity, especially regarding his theory of populism as a political logic. I locate this debate in the context of Laclau's important book with Chantal Mouffe and in the context of

post-estructuralist theory. In contrast to Laclau, however, my argument is that his critique on the Hegelian dialectics has certain points of connection with perspectives that, since Karl Marx, have not just aimed at “turning Hegel upside-down” but at thinking another kind of dialectics. My work is inspired on Fredric Jameson’s reading of contradictions in contemporary theory and Alex Callinicos’ discussion of Marx’s movement of externalization, which is fundamentally different from Hegel’s dialectics of internalization. This kind of ‘Marxist’ dialectics is crucial to rethink the political meaning of the theoretical space Laclau opened.

Keywords: post-marxism; marxism; antagonism; populism; articulations.

Un paso para evitar la cosificación de la teoría contemporánea en las oposiciones habituales entre post-marxismo y marxismo es discutir nuestras prácticas de producción teórica, lo que llamábamos praxis y que hoy denominamos reflexividad. En la actualidad este debate está de alguna manera detenido dado el rechazo de autoras marxistas a repensar sus argumentaciones desde las perspectivas de autoras consideradas post-marxistas, y vice-versa. Así, nuestra discusión sobre la teoría social, en buena medida informada por esas dos posiciones, tiende a escindirse de una teoría crítica cuyo propósito, en su carácter dialógico, es contribuir a transformar la realidad política. A su vez, no obstante, si debatimos los presupuestos filosóficos de una teoría crítica – por ejemplo, el concepto de totalidad – sin considerar sus implicancias en términos de teoría social, no podemos entender en qué consiste su carácter crítico.

La relevancia de este tipo de lectura es evidente, por ejemplo, si consideramos el debate sobre la llamada marea rosada en y desde América Latina: los gobiernos que surgen en el colapso de las regulaciones neoliberales del capitalismo a fines de la década de 1990. Mientras diversas visiones post-marxistas han sido optimistas sobre la marea rosada como una expansión de la emancipación social (García Linera, 2006; Sader, 2011), lecturas marxistas resaltan que sus regulaciones estatales reprodujeron las relaciones entre trabajo y capital en el capitalismo global (Robinson, 2008; Webber y Carr, 2013). Para posiciones post-marxistas, estos últimos trabajos soslayan los múltiples puntos de ruptura y el carácter transitivo de un proceso de emancipación social. En contraste, en lecturas marxistas, el post-marxismo minimiza la importancia de los intereses de clase. Mi interpretación es que está ausente una lectura dialógica sobre los presupuestos epistemológicos de cada posición.

En relación a ese diálogo ausente, mi objetivo en este capítulo es releer desde una perspectiva dialéctica ciertas contribuciones claves de la obra de Ernesto Laclau, habitualmente etiquetada como post-marxista. Mi reinterpretación analiza la crítica de Laclau a la dialéctica hegeliana, que para él era la del marxismo, a la vez que debate cómo ciertos pasajes de su teoría sobre el populismo pueden ser repensados desde una dialéctica ‘marxista’. Sostengo que, paradójicamente, una nueva lectura de Laclau, en el contexto de su trabajo con Chantal Mouffe y de la teoría post-estructuralista, es importante para debatir cómo algunas escrituras dialécticas del marxismo no

se ajustan, a pesar de lo argumentado por Laclau, a una dialéctica hegeliana. En palabras de Alex Callinicos (2014), estas operaciones “canibalizan” la obra de Hegel al indagar las tensiones sociales sin recaer en la teleología de una identidad o concepto trascendente establecida por leyes objetivas. Para decirlo de otro modo, no es solo la inversión del idealismo de Hegel en un materialismo lo que está en juego en los marxismos sino un esfuerzo, iniciado por Karl Marx, de reelaborar las operaciones del método dialéctico, fundado en negaciones y mediaciones. Podemos examinar esta transformación en la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno y su distinción entre concepto e identidad, que nos lleva a una praxis teórica de negación constante, en la dialéctica espacial de Fredric Jameson, que piensa al espacio en el capitalismo tardío como una fuente de diferencia, y en la lectura de Callinicos del trabajo de Marx como una dialéctica de externalización.

Crítica de los marxismos literales

Las interpretaciones post-marxistas, en un sentido amplio, construyen determinados problemas en torno a la teoría marxista: el supuesto reduccionismo, esencialismo, determinismo y carácter teleológico de lo que a veces en Ciencia Política se titula “enfoque clasista”, como si solo existiera en el marxismo un contenido teórico y no una epistemología, y como si otras teorías no estuvieran informadas por prácticas de clase. Según esas interpretaciones, el marxismo analiza exclusivamente relaciones de clase, postula al proletariado como único agente de la revolución, sostiene que la base económica determina transformaciones a nivel de la superestructura política e ideológica, y plantea una línea histórica de superación económica. De manera explícita o inferencial, tales caracterizaciones parten de una lectura literal del prólogo de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política*. Allí, como es sabido, Marx sostiene que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, político e intelectual en general” (Marx, 1859/1962: 362, citado en Williams 1977: 75).¹ Por ejemplo, en un libro muy difundido, Robert Alford y Roger Friedland postularon que la perspectiva clasista “separa lo objetivo y lo subjetivo, la base y la superestructura, los ‘fundamentos económicos’ y las instituciones sociales, los intereses materiales y la conciencia, la forma y el contenido, como ámbitos diferentes de causación y teoría” (1991: 247). Según los autores, toda visión marxista cae en esa “dicotomía básica”. Así, esta interpretación positivista del marxismo paradójicamente sugiere que éste explica las determinaciones sociales con categorías fijas de causa y efecto, a la vez que divide al mundo social en una esfera económica y otra política.

Lejos del positivismo, la elaboración post-marxista más destacada es la de Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Ellos argumentaron que el marxismo rechazó todo esfuerzo

[1] Mi traducción. Distintas ediciones en castellano del prólogo utilizan el término “determina”, en lugar de condiciona, o “espiritual”, en lugar de intelectual.

por registrar la complejidad, apertura, diversidad, y carácter indeterminado de lo social. El marxismo, en tal explicación, presentaría "a la historia y a la sociedad como totalidades inteligibles constituidas en torno a 'leyes' conceptualmente explicitables" (1985/2001: 27). Laclau y Mouffe señalaron así que es necesario descartar una interpretación histórica de acuerdo a la cual, supuestamente, "en el momento del quiliastro proletario" emergerá una clase obrera completamente unitaria (1985/2001: 123). Más aún, al desechar tal teoría, no tendríamos, de acuerdo a Laclau y Mouffe, ningún argumento para valorar ciertas "posiciones de sujeto" por sobre otras instancias de lucha hacia una democracia radical.

Diversos autores respondieron a esa visión dicotómica de las opciones teóricas en juego. En *New Left Review*, Norman Geras argumentó que optar entre un aparente reduccionismo clasista y la pluralidad de lo social es una alternativa falsa. Por ejemplo, en relación a la heterogeneidad de la clase trabajadora, Geras sostuvo que las condiciones comunes de explotación, el malestar social producto de la alienación del trabajo, y una continua precarización laboral, establecen un fundamento sustantivo y objetivo para una "política socialista de unificación" (1987: 50). Más aún, Geras argumentó que en toda coyuntura podemos observar formas diferentes de organización política y "alguna variedad de resultados políticos" (1987: 50). En contraste, Laclau y Mouffe postularon una política de articulación de múltiples posiciones, movimientos, y grupos subalternos hacia una democracia radical.

Como señalaron diversos autores, Laclau y Mouffe 'deconstruyeron' la teoría marxista mediante una reinterpretación de ciertos términos marginales en ella, un procedimiento metodológico habitual en perspectivas post-estructuralistas: por ejemplo, conceptos tales como espontaneidad, hegemonía y sobredeterminación.² Así, según Laclau y Mouffe, ciertos autores marxistas buscaron romper con la idea de la lucha de clase como alineamiento mimético con las posiciones de sujeto en el reino de la producción. Por ejemplo, Rosa Luxemburg (1906/1970) adelantó la idea de la unificación simbólica revolucionaria de los trabajadores en la huelga general espontánea. Luego Antonio Gramsci (1935/2004), reelaboró el concepto de hegemonía para enfatizar la necesidad de las clases subalternas de movilizar las energías de la nación, integrando a otras clases en la conformación de un bloque histórico. Para Laclau y Mouffe, el agente social de Gramsci no es una clase en sí sino una articulación contingente de energías colectivas. En otras palabras, la hegemonía es una operación de consenso que constituye identidades.³ Finalmente, Louis Althusser introdujo el concepto de sobredeterminación para escribir sobre una fusión simbólica fundamental: la condensación de múltiples contradicciones sociales en un evento político (1965/1979: 253).⁴ De

[2] Véase, por ejemplo, Boucher (2009), Dallmayr (2012).

[3] Véase también Laclau (2014, pp. 149-150).

[4] Althusser (1965/1979) tomó de Sigmund Freud el concepto de sobredeterminación, que refiere a la condensación sintomática de múltiples significaciones en los sueños. Para Laclau y Mouffe, el concepto permi-

acuerdo a Laclau y Mouffe, tal visión refutó toda creencia en la "literalidad última" de una lógica política (1985/2001: 134). Para Althusser, una formación social no constituye una totalidad expresiva simple, como sugiere la filosofía hegeliana, sino una estructura sobredeterminada en la cual una determinación en última instancia, la económica, nunca se cristaliza. Laclau y Mouffe valoraron estas perspectivas, pero para ellos todos estos autores mantuvieron una lectura reduccionista al plantear que la política socialista depende del principio unificador, identidad fija, o intereses objetivos de la clase obrera. Entendible en contraste con los dogmas de los marxismos oficiales, pienso que esta crítica de Laclau y Mouffe fue en parte injusta. Geras observó, por ejemplo, cómo la narración de Laclau y Mouffe, al escribir con mayúsculas algunas categorías marxistas, resalta todo reduccionismo, esencialismo y racionalismo marxista para justificar, en oposición, un texto aparentemente abierto.

Dicho esto, en contraposición a la lectura de Geras y de otros autores, interpreto que la crítica deconstructivista de Laclau y Mouffe no es incompatible con una práctica dialéctica 'marxista'.⁵ En efecto, siguiendo a Jameson, podemos pensar a la deconstrucción como una dialéctica que capta contradicciones de forma permanente,⁶ de manera similar a la dialéctica negativa de Adorno. Tanto la dialéctica como método de indagación como la deconstrucción como procedimiento de lectura enfatizan el carácter inacabable, mutante y fluctuante de lo social al socavar la clausura de todo concepto fijo, como la idea de una clase trabajadora homogénea. Mientras que la lógica formal, aristotélica, establece el principio de no contradicción (A es siempre A, y A no puede ser A y no A al mismo tiempo, o no puede ser una entidad intermedia entre A y no A), una interpretación dialéctica destaca la interpenetración de elementos opuestos y sus transiciones (Sewell, 2003). Por ejemplo, Georg Lukács (1922/2000) explicó que la ciencia convencional cosifica ciertos conceptos, tales como capitalismo o libertad, suponiendo que el concepto es igual al objeto, mientras que la dialéctica registra todos los fenómenos en su transformación permanente. En este sentido, es sugerente que Laclau nunca desechó completamente la contradicción dialéctica, si bien, como veremos, descartó analizar los antagonismos sociales en términos de contradicciones y desde un

te pensar la indecidibilidad de lo social, que no tendría una determinación definida.

[5] Por ejemplo, Atilio Borón señaló que para Laclau y Mouffe la dialéctica representa una "rotunda superchería" (2000, p. 79). Aunque Laclau y Mouffe rechazaron la dialéctica, quizás podemos pensar cómo su trabajo es en realidad compatible con una dialéctica marxista abierta en lugar de repetir su argumento con una valoración opuesta.

[6] Jameson (2013) interpreta que la crítica de Jacques Derrida a la dialéctica sugiere una dialéctica abierta. Para Derrida, el tercer término – que para Hegel resulta de la negación de la negación – en un entendimiento que capta contradicciones, puede ser considerado "como el mediador que permite la síntesis, la reconciliación, la participación; en cuyo caso aquello que no es ni esto ni eso permite la síntesis de esto y eso". Pero también dicho término puede ser visto "como aquello cuya heterogeneidad absoluta resiste toda integración" (Derrida y Ferraris 2001, p. 5; citado en Jameson, 2013, p. 38).

método dialéctico.⁷ En las secciones siguientes explico estas coincidencias, límites y contra-lecturas posibles entre el constructivismo radical de Laclau y una lectura dialéctica marxista posible.

¿Dialéctica o hegelianismo?

Las perspectivas post-marxistas son incompatibles con un método dialéctico hegeliano en sentido estricto. Además de explicar su rechazo a la dialéctica en diversos trabajos (Laclau y Mouffe, 1985/2001; Laclau, 2014), en su libro magistral *La razón populista* Laclau argumentó que si pensamos cómo el sujeto pueblo emerge en la lucha hegemónica debemos descartar la opción de que este antagonismo sea la manifestación de un proceso lógico. Según Laclau,

Si fuéramos capaces de reconstituir la serie completa de eventos utilizando medios puramente conceptuales, el corte antagónico no podría ser constitutivo. El momento conflictivo sería la expresión epifenoménica de un proceso subyacente totalmente racional (...) la “contradicción” en su sentido dialéctico es totalmente incapaz de capturar lo que está en juego en un antagonismo social. B puede ser –dialécticamente– la negación de A, pero sólo puedo moverme hacia B mediante el desarrollo de algo que ya estaba contenido, desde su mismo comienzo, en A. Y cuando A y B son *Aufgehoben* en C, podemos ver aún más claramente que la contradicción es parte de una secuencia dialéctica que es completamente determinable por medios conceptuales. (2009: 111-112)

En ese pasaje Laclau sintetizó su rechazo del método hegeliano, que para él era el del marxismo, a fin de analizar al antagonismo social. De acuerdo a Laclau, mientras la dialéctica narra un proceso de mutación ya previsto por ciertos conceptos iniciales, su análisis observa cómo ciertos actos antagónicos irrumpen discursivamente en un momento histórico e inscriben ciertas identidades sociales al establecer determinadas fronteras políticas. Para Laclau, estas prácticas discursivas articulan distintas demandas o reclamos sociales en una cadena de equivalencias. Así Laclau afirmó que la transición de las demandas particulares, heterogéneas e insatisfechas con el *status quo* institucional, a una demanda global no está determinada *a priori* por el contenido de ninguna demanda en particular. En sus palabras, en la constitución del vínculo equivalencial, “no hay una transición lógica, dialéctica o semiótica de un nivel al otro– debe intervenir algo cualitativamente nuevo” (2009: 142). Así, para Laclau, en el fenómeno del populismo, el acto de nominación configura una subjetividad política – el pueblo – al poner de manifiesto la imposibilidad de dicho ‘sujeto social’ frente al orden institucional. Por eso, de acuerdo a Laclau, la lógica de la equivalencia requiere de una singularidad que, de manera retórica, condense la identidad popu-

[7] Laclau sostuvo que los antagonismos son contradictorios en un texto (1979) posteriormente descartado.

lar: el nombre del líder. Mi argumento es que podemos leer esta discusión en términos dialécticos, aunque desde una reelaboración marxista de dicho método.

Es decir, Laclau redujo las lecturas dialécticas marxistas al método hegeliano.⁸ En contraste, distintos autores sostuvieron que la dialéctica en el marxismo no es similar a su elaboración hegeliana habitual como un proceso contradictorio de negación y espiritualización de una esencia o concepto inicial limitado (Bidet, 2009; Callinicos, 2014; Jameson, 2013; Rees, 1998). Laclau pasó por alto esta discusión al afirmar que el marxismo no puede entender el antagonismo social dado que lo analiza desde una teoría de las contradicciones objetivas entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En sus palabras, una perspectiva dialéctica “presupone que si existe una relación antagónica (es decir, contradictoria) entre A y B, tengo dentro del concepto de A todo lo necesario para saber que va a ser negado por B y sólo por B” (2009: 187; Laclau, 2014).

Tal es la elaboración hegeliana. De acuerdo a Hegel, el espíritu humano se actualiza en la historia de una manera necesaria. Como explicó Marx, según Hegel “el proceso del pensamiento, el cual él incluso lo transforma en un sujeto independiente, bajo el nombre de ‘la Idea’, es el creador del mundo real” (Marx, 1976: 102).⁹ Es decir, como observó Jim Kincaid (2008), Hegel consideró que la razón humana progresa dado su desconcierto frente a las contradicciones de los conceptos que periódicamente elabora. Esta razón humana es una formación objetiva que contiene a las conciencias subjetivas. Según Hegel, “lo que es racional es real, y lo que es real es racional” (1821). Así, la historia deviene una realización del espíritu absoluto a través de épocas que registran distintas contradicciones y que están contradictoriamente vinculadas entre sí. En términos de Althusser, citado en Laclau y Mouffe, “La *totalidad hegeliana* es la evolución alienada de una simple unidad, de un simple principio” que “persiste en todas sus manifestaciones” (1965/1979: 203).¹⁰

Como explicó Kincaid (2008), para Hegel el término *Aufhebung*, que Laclau apuntó como característico de la dialéctica, es la reconciliación de todas las contradicciones en un todo más complejo. *Aufhebung*, según Jameson la forma “fuerte” de la operación dialéctica llamada mediación, quiere decir “elevación, preservación y cancelación, superación” (2013: 122). Por ejemplo, en su *Ciencia de la lógica*, Hegel sostiene que el paso previo a dicha mediación del espíritu en el Concepto es la negación de la negación de la Esencia; es decir, de la auto-conciencia que, de manera contradictoria, se opone a las visiones inmediatas de la Existencia, lo que hoy en el lenguaje de las ciencias sociales llamamos sentido común. Así, la existencia verdadera constituye para Hegel una

[8] También Javier Waiman (2013), en su crítica a Laclau desde una lectura de Adorno, notó al pasar que Laclau reduce una posible dialéctica marxista a la dialéctica hegeliana.

[9] Mi traducción.

[10] Mi traducción.

identidad de todos los opuestos. Todas las contradicciones se resuelven en la auto-conciencia del Concepto o Espíritu Absoluto, predeterminado desde los momentos iniciales, como Laclau criticó.

Desde otra posición, sin embargo, autores prominentes como Jameson acuerdan que tal es la visión de Hegel en su *Filosofía de la historia universal*, pero sostienen que reducir la dialéctica a la dinámica tesis/antítesis/síntesis es una visión extremadamente simplificada de su obra. Según Jameson (2013), en tanto sistema o método filosófico, la dialéctica es culpabilizada por toda la heterogeneidad que permanece exterior a ella y que resulta imposible de ser asimilable por ella. Pero para Jameson este “exceso” da lugar a una renovada dialéctica entre “lo no dialectizable y lo dialectizable” (2013: 38). Así, a pesar de las distintas posiciones de Laclau y de los autores mencionados (Althusser, Jameson, Kincaid) sobre el marxismo y la dialéctica,¹¹ es interesante observar que todos ellos rechazaron, para decirlo de algún modo, una dialéctica hegeliana automática al plantear un constante trabajo de negatividad, incluso sobre una posible dialéctica marxista. Si esto es cierto, la crítica post-marxista de Laclau puede entonces contribuir a ampliar la crítica en el marxismo. Al mismo tiempo, quizás esta discusión puede provocar nuevos avances en la teoría de Laclau sobre el populismo.

Marx

Una visión habitual en el campo de la teoría marxista es que Marx invierte los postulados idealistas del método de Hegel en una lectura materialista de la historia, cuyo núcleo móvil estaría constituido por la intersección del conflicto de clase con las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Por ejemplo, los autores de la llamada nueva dialéctica (*new dialectic*),¹² descartaron la aplicación mecánica del método dialéctico. Sin embargo, sostuvieron que Marx en *Das Kapital* y en el *Grundrisse* empleó un método fundamentalmente hegeliano. Como explicó Kincaid, para la *new dialectic* Marx en *Das Kapital* no realizó un análisis histórico sino que examinó la interdependencia, necesidad y contradicciones de los “mecanismos esenciales del capitalismo como sistema” (Kincaid, 2008: 388). La investigación de Marx de lo abstracto a lo concreto – comenzando por la forma mercancía hasta la complejidad de la distribución de capital en la unidad entre producción y circulación – reflejaría así el método de Hegel en su *Ciencia de la lógica*. En esta argumentación, Marx encontró crucial el trabajo de Hegel sobre la interdependencia de los conceptos para desenmascarar las apariencias de libertad reflejadas en la circulación de mercancías y cuestionar así la explotación de clase en el capitalismo.

[11] Véase también Slavoj Žižek (1992), quien resalta la negatividad, la diferencia y la contingencia en la dialéctica de Hegel.

[12] Véase, por ejemplo, Arthur (2002), Campbell y Moseley (1997), Moseley (2005).

Por ejemplo, en la lectura de Christopher Arthur (2002), Marx muestra que la forma-valor domina a los sujetos y al trabajo. Mientras que según Tony Smith (1990), en *El capital* cada categoría se conecta necesariamente con otra, o está implicada conceptualmente en otra – el concepto central es el de capital. De acuerdo a Smith, Marx pasó de analizar al capital en general y al trabajo que el capital explota, a investigar la formación de muchos capitales, y luego a explicar la distribución del plusvalor en un todo complejo que combina todos los procesos previos – tal como sucede en la *Ciencia de la Lógica* con el pensamiento, aunque Smith enfatizó que el capital no tiene el status metafísico del Concepto al depender de las prácticas reales de agentes reales (1993: 27). Así, al centrarse en las formas del capital, estas lecturas hegelianas contemporáneas son distintas del trabajo de Georg Lukács (1922/2000) en *Historia y conciencia de clase*, considerado emblemático de una perspectiva hegeliana en el marxismo. Para Lukács, la clase proletaria moviliza las aspiraciones de liberación de la humanidad al ser capaz, mediante la aprehensión conceptual de su lucha de clase, de romper con las fragmentaciones y apariencias en las que la razón burguesa limita la realidad social. El proletariado es, según Lukács, el sujeto-objeto de la historia.

Esas distintas lecturas confirmarían el escepticismo post-marxista sobre la dialéctica, pero – junto a otros méritos que no puedo elaborar aquí – quizás nos sea útil rescatar de ellas el énfasis de pensar cómo la dialéctica posibilitó a Marx romper con la ciencia convencional. Ésta es una de las cuestiones que Callinicos explicó en su reciente trabajo magistral *Deciphering Capital*. De acuerdo a Callinicos, la concepción clásica de la ciencia explica un fenómeno mediante la deducción de su descripción de acuerdo a “un sistema general de leyes” y a un “conjunto de condiciones iniciales” (2014: 107). Por ejemplo, en un razonamiento similar, Laclau (2009) refutó las metodologías sociológicas que procuraron explicar el fenómeno del populismo no en su lógica social de construcción política sino en función de determinadas tipologías y clasificaciones (por ejemplo, la distinción entre populismos agrarios y populismos políticos), en las que el fenómeno del populismo, ampliamente heterogéneo en sus manifestaciones de izquierda y de derecha, digamos, es imposible de ser limitado y explicado. En otras palabras, la ciencia convencional subsume lo particular a unas leyes universales y términos dados. En contraste, en la dialéctica hegeliana el pensamiento va creando nuevos conceptos a su avance. Éstos no son “simplemente deducidos” desde los primeros conceptos (Callinicos, 2014: 108), aunque para Hegel es la negación de las primeras categorías las que impulsan el proceso de pensamiento. Esta cuestión tiene un impacto fundamental sobre la política del conocimiento dado que implica que la “realidad no es externa al pensamiento”: nuestra subjetividad es una forma estructural de la relación dialéctica de cognición entre sujeto-objeto (Callinicos, 2014: 108-109).

Ciertamente, la dialéctica hegeliana permanece atrapada en una suerte de espiral a través de la cual cada pensamiento retorna una y otra vez sobre conceptos anteriores para impulsar un proceso de cognición idealista. Por eso, de acuerdo a Callinicos, la lógica de Hegel es de “internalización”. Como vimos, en la *Ciencia de la lógica* todo se resuelve en el Concepto que internaliza una realidad conceptual previamente externalizada o alienada de sí misma. Al contrario, en la dialéc-

tica de Marx existe una interdependencia entre conceptos que son irremediabilmente opuestos y que no se resuelven en una identidad. Por ejemplo, como explicó Callinicos, el capital financiero no es una suerte de universal hegeliano que resume o reconcilia las contradicciones anteriores, sino un "capital que parece expandirse *sin invertir* en los medios de producción" (2014: 114).¹³ En conclusión, Callinicos argumentó que el movimiento en la dialéctica de Marx es de "externalización" (2014: 125). Por ejemplo, para Marx el plusvalor creado en la producción se fragmenta entre rentistas, capitalistas y asalariados en una lucha de clases continua (Callinicos, 2014: 128). Así, a través de un proceso de concepción y de observación de la realidad empírica, el método de Marx va creando conceptos nuevos e incorporando determinaciones cada vez más complejas (Callinicos, 2014: 130; Althusser 1965/1979). De ahí que en el *Grundrisse*, Marx resaltó que la totalidad "es concreta porque es la *concentración de muchas determinaciones*" (1993: 101).¹⁴ Como explicaron Jacques Bidet y Callinicos en sus diferentes textos, lo concreto en tal expresión es un "concreto en pensamiento": es una realidad empírica que ha sido apropiada, reelaborada, y que ahora se define de acuerdo a su lugar en una construcción teórica (Callinicos, 2014: 132; Bidet, 2009: 174). Por ejemplo, como Callinicos demostró, Marx no dedujo la categoría *fuerza de trabajo* de la simple circulación de capital (M-D-M), como lo hubiera hecho si su operación fuera hegeliana, sino que la introdujo en su construcción teórica para explicar cómo se origina la ganancia y acumula el capital (Dinero-Mercancía-Dinero) en una formación económica paradójicamente fundada en el aparente intercambio de equivalentes.

Promesas de una teoría sobre el populismo

De manera retórica podemos argumentar que en sus versiones emancipadoras el populismo plantea una promesa que no es posible de realizar en el capitalismo tardío: la plena concreción de derechos popular-democráticos. En el mejor de los casos, al decir de Francisco Panizza (2009), el populismo constituye un espejo de la democracia. Allí, la democracia encuentra un horizonte de posibilidades si satisface las demandas populares de igualdad y libertad, pero también el populismo encuentra su crítica si su lógica equivalencial agota las diferencias. Por eso, las críticas a este orden imaginario tienden a distinguir entre la teoría y los populismos realmente existentes, o a analizar cómo los discursos populistas se articulan con determinados proyectos de clase, algo que Laclau explicó en su primer texto relevante sobre el populismo (1978) y luego pienso soslayó.¹⁵

[13] Mi traducción y énfasis.

[14] Mi traducción y énfasis.

[15] Véase, por ejemplo, Svampa (2011), Castagno (2015).

Estos análisis permiten aclarar el mapa global de la política actual, pero en este sentido también es necesario reinterpretar el trabajo teórico de Laclau sobre el antagonismo en el populismo.

Recordemos que Laclau diferenció al antagonismo social tanto de una oposición real de fuerzas como de la contradicción. De acuerdo a Laclau, solamente en el plano lógico y conceptual, es decir en términos de proposiciones, podemos hallar contradicciones (Laclau y Mouffe, 1985/2001; Laclau, 2014). En cambio, la oposición, o choque frontal de fuerzas positivas, pertenece al orden de lo real. Laclau concluyó que ambas categorías, la oposición real y la contradicción, no pueden captar el antagonismo social. En su explicación, el antagonismo, a diferencia de las contradicciones, es un proceso social real. Pero no ocurre entre dos positividades ya constituidas que se oponen entre sí, como planteó Lucio Colletti (1975), sino que es un momento en el cual un sujeto social se constituye como tal al rechazar la negación que otro agente o fuerza social hace de él. Para Laclau, en el antagonismo la presencia del "otro" le impide a un sujeto realmente ser. Entonces, la relación antagónica no emerge de identidades plenas, sino de la "imposibilidad de constituir las" (Laclau y Mouffe, 1985/2001: 168).

Podemos pensar ciertas cuestiones en ese movimiento teórico. Laclau desechó que existan tanto contradicciones de lo real (por ejemplo, la llamada dialéctica de la naturaleza en la explicación de Friedrich Engels) como de la realidad social (por ejemplo, en el funcionamiento del capitalismo). Aunque afirmó con Mouffe que en la realidad social surgen situaciones que podemos solo describir en el sentido de una contradicción lógica (1985/2001: 166), limitó dichos casos a la existencia de proposiciones contradictorias en el campo argumentativo. Por ejemplo, no hizo referencia a la estructura comunicativa o códigos del capitalismo. Es decir, Laclau distinguió entre contradicciones lógicas y dialécticas, pero restringió la contradicción dialéctica al campo de la lógica. En sus palabras, una perspectiva dialéctica "es una doctrina acerca de la naturaleza esencialmente contradictoria de lo real, no sobre la existencia empírica de contradicciones en la realidad" (Laclau y Mouffe, 1985/2001: 167). Entonces, desde mi punto de vista, Laclau nos permite pensar que si simplemente vemos contradicciones corremos el riesgo, para utilizar una expresión de Derrida, de "estrangular la singularidad" en ciertas leyes teóricas. No obstante, su lectura presenta dos dificultades: por un lado, nos restringe observar que exista una estructura contradictoria en el modo de producción capitalista. Por otro lado, al evitar considerar el antagonismo como una dialéctica abierta, para decirlo de algún modo, nos dificulta reflexionar sobre nuestra práctica de intervención teórica en los antagonismos existentes. El desafío entonces es considerar si podemos leer los antagonismos en términos dialécticos, aunque no hegelianos.

Como expliqué antes, Laclau recurrió al concepto de articulación para analizar la institución política de lo social. Una "práctica articuladora" altera la identidad de ciertos elementos al establecer relaciones entre ellos. Así, para Laclau el discurso es una "totalidad estructurada" generada por múltiples prácticas articuladoras. En dicha totalidad, que nunca es completamente saturada o unificada, existen "momentos" o "posiciones diferenciales" codificadas en una serie

siempre móvil de combinaciones y sustituciones posibles (Laclau y Mouffe, 1985/2001: 143). Las prácticas articuladoras modulan así una formación hegemónica al establecer una lógica de la equivalencia, o combinación, y una lógica de la diferencia, o sustitución, como Ferdinand de Saussure observó en su estudio del lenguaje. Aquí resuena la lectura de Gramsci sobre la hegemonía como una configuración de fuerzas particulares y universales. Por ejemplo, Laclau sostuvo que en el populismo una parcialidad (*plebs*, los desposeídos, los no favorecidos) aspira a ser un pueblo verdaderamente universal (*populus*), o totalidad ideal, y alcanzar la plenitud imposible de satisfacción de sus demandas negadas por el orden institucional existente (2009: 123). Al mismo tiempo, en una formación hegemónica existe siempre determinada heterogeneidad social: “elementos” que no están articulados en el campo discursivo existente, sino que están afuera de éste (Laclau y Mouffe, 1985/2001; Laclau, 2009). De acuerdo a Laclau, la guerra de posición – un concepto de Gramsci – entre fuerzas políticas provoca tanto una constante transformación de elementos en posiciones diferenciales como una alteración de éstas hacia la constitución de determinadas fronteras políticas. Por eso, para Laclau, toda fijación o punto nodal en un discurso (*point de capiton*, en términos de Jacques Lacan) es parcial y temporal, aunque alguna fijación mediante prácticas institucionales ciertamente existe.

Ahora bien, desde mi punto de vista lo interesante es que los textos de Laclau sobre articulación están repletos de elaboraciones dialécticas. Por ejemplo, Geras registró esta ambigüedad teórica en el libro de Laclau y Mouffe, si bien no la pensó en profundidad. Según Geras, en la explicación de los autores no es claro cuáles son las entidades articuladas en un discurso hegemónico: si estas entidades son solo diferencias, tendríamos un discurso total sobre la sociedad, que Laclau y Mouffe sin embargo rechazaron. Pero si estas entidades son solo elementos, entonces no podríamos explicar el proceso de articulación hegemónica. Laclau y Mouffe entonces elaboraron un lenguaje contradictorio que permitía captar la apertura y cierre constante de la práctica hegemónica, es decir el movimiento de los elementos/diferencias en las sustituciones y combinaciones de una lógica de equivalencia o práctica hegemónica. Geras encontró inconsistente esta solución, pero en mi lectura esas operaciones narrativas son claves porque sugieren pensar en transiciones dialécticas, impulsadas por negaciones y afirmaciones, que no se resuelven en una mediación, concepto o tercer momento hegeliano trascendente, por decirlo así, sino que están como suspendidas en una tensión móvil y constante. Leamos algunas: “las articulaciones políticas y hegemónicas crean retroactivamente los intereses que dicen representar” (2001: 16); existen “fragmentos de una totalidad estructural u orgánica perdida” (2001: 129); el signo constituye una “sutura imposible entre significante y significado” (2001: 153); “la transición de los ‘elementos’ a los ‘momentos’ nunca puede completarse” (2001: 153); la relación entre lo político y lo económico es la “unidad precaria de una tensión” en la que la sociedad “no es totalmente posible”, pero tampoco “completamente imposible” (2001: 163/173). O, de manera notable, “ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dotan de existencia real a la negatividad en sí” (2001: 172). Dado estos pasajes, no resulta extraño entonces que algunos críticos hayan pensado al

trabajo de Laclau como una perspectiva hegeliana con cierto "giro deconstructivista" (Dallmayr, 2012: 44; Boucher, 2009). Más aún, estos pasajes en el libro de Laclau y Mouffe nos recuerdan los conceptos contradictorios, o de doble carácter, de Adorno. Estos conceptos, como explicó Susan Buck-Morss (1977: 58-62), buscaron captar en su negatividad o tensión mutua las contradicciones de una totalidad social fracturada y esencialmente antagónica: por ejemplo, los pares de conceptos antitéticos magia-ciencia, ilustración-mito, o progresión-regresión.

Entonces, sobre esta cuestión de una dialéctica en Laclau que no es expuesta como dialéctica, mi argumento es que: a) el antagonismo social puede leerse en términos de contradicción dialéctica – algo que Laclau sostuvo explícitamente hasta el capítulo de 1979, si pensamos a la negatividad como una contradicción suspendida o en tensión constante; es decir el momento positivo o tercer término de la dialéctica está ausente o solo surge como un desplazamiento permanente. b) el concepto de articulación, junto a las categorías de significante vacío y de significante flotante, son aproximaciones dialécticas claves en el sentido expuesto aquí. c) la categoría de antagonismo, coincidiendo con Laclau, es necesaria para nombrar el acto contingente que funda el antagonismo. d) pensar en términos de heterogeneidad social, o elementos que están afuera del campo discursivo, siguiendo a Laclau, es fundamental para evitar subsumir la política a leyes "dialécticas hegelianas" predeterminadas. En contraste con Laclau, no obstante, sostengo que esta operación contingente coincide con el movimiento de externalización que Callinicos, como vimos, estudió en la obra de Marx. e) el vínculo contingente entre antagonismo y contradicciones en el modo de producción capitalista necesita ser clarificado mediante el concepto de mediación pero no podemos reducir dicho vínculo a una aprehensión conceptual *a priori*.

Consideremos el primer punto, es decir la cuestión de la negación y la oposición dialéctica en la realidad social. Como expliqué al pasar, de acuerdo a Laclau el populismo supone una dicotomización del campo político: una de las partes (*plebs*) reclama ser el todo (*populus*) a través de la emergencia de una cadena equivalencial de demandas particulares insatisfechas por el sistema institucional existente. Según Laclau, "esta dicotomía implica la división antagónica del campo social". Esta oposición no es dialéctica en tanto y en cuanto no supone una superación de la negación en un orden positivo posterior que la incluya. No obstante, la discusión de Jameson (2013) sobre la teoría estructuralista nos sugiere que establecer una oposición binaria implica captar la contradicción bajo la figura de la antinomia. De acuerdo a Jameson, la tensión y la negatividad, como Laclau observó claramente, dividen tanto como relacionan. En una antinomia existe una relación de negación mutua en la que cada polo busca impedirle al otro ser – de allí que Laclau resalte la dimensión ontológica de la política. Es decir, si no pensamos dichos polos en términos estáticos, entonces, como explicó Jameson, comprendemos que "la ambigua tierra de nadie entre ellos (...) entre la unidad y la inconmensurabilidad, la identidad y la diferencia, debe ser llamada contradicción si uno y otro de estos resultados no ha de endurecerse y volverse permanente o sustancial" (2013: 57). En esta lectura, entonces, el establecimiento de una frontera política en el populismo implicaría una contradicción en tanto y en cuanto la identidad del pueblo ideal, o popu-

lus inconmensurable, se constituye como rechazo al orden institucional que lo niega. En palabras de Laclau, “un campo *antagónico* es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esa referencia negativa” (2009: 175). Aunque el significado ontológico de dicho rechazo, como sostuvo Laclau, no pueda ser predeterminado conceptualmente.¹⁶

En términos de Laclau, el significante vacío, o nombre que como punto nodal de significación sostiene la identidad del pueblo en el efecto retroactivo – diríamos dialéctico – del acto de nombrar en realidad registra esta tensión constante entre lo particular y lo inconmensurable. Lo particular o singular, en el registro del significante vacío, por ejemplo los sonidos de un nombre, es reducido a un vacío: es decir, al nivel del significante mismo que está vacío en cuanto a su contenido, pero no como operador estructurante de un campo discursivo. Mientras que lo inconmensurable es la plenitud ausente que la *plebs* reclama al orden institucional para ser verdaderamente un pueblo: una demanda que es imposible en definitiva de ser medida o aprendida conceptualmente. De ahí que Laclau observó que el acto de nominación es un proceso catacrético de afecto que inscribe todo un campo de significación. En otras palabras, de acuerdo a Laclau, el significante vacío es un *objet petit a* (por *autre*, otro) en términos lacanianos: un objeto parcial, en definitiva el nombre del líder en el populismo, que irrumpe como una totalidad. Como sabemos, y no puedo extenderme aquí, para Lacan, la estructura de este objeto *a* es dialéctica, dado que registra la relación imaginaria entre un sujeto y su otro (Žižek, 1992).

Ahora bien, si pensamos sobre relaciones mutuas en tensión entonces tenemos que considerar los desplazamientos de la frontera política, el punto b) que mencioné. En efecto, Laclau fue cuidadoso en señalar que el presupuesto de una frontera política estable no se da en la realidad. El populismo supone una lucha en torno a la constitución de cadenas equivalenciales mediante la atracción de los reclamos particulares de cada demanda. Así, de acuerdo a Laclau, ciertos “significantes flotantes” son articulados por cadenas de equivalencias opuestas o son neutralizados por el orden institucional mediante una política de la diferencia que aisle la demanda social que ellos canalizan. Laclau consideró que estas mediaciones, la articulación de una demanda particular en otra cadena de equivalencias, no son dialécticas. Pero de nuevo podemos pensar dichas mediaciones como contradictorias en el sentido que expliqué. Por ejemplo, Laclau y Mouffe plantearon que el método dialéctico provoca cierta clausura cuando “se da más peso al carácter necesario de una transición *a priori*, que al momento discontinuo de una articulación abierta” (1985/2001: 132). En mi lectura, si suspendemos el momento de cierre, podemos pensar las transiciones en esta articulación abierta, discontinua, como una dialéctica.

[16] En la perspectiva de Laclau la tensión en el punto nodal de condensación hegemónica es de tal magnitud, que Geoff Boucher (2009), en una lectura distinta a la planteada aquí, observó en ella la persistencia de un universal-concreto en términos hegelianos.

La cuestión no es retórica. Escribir en términos de dialéctica nos permite entender que una articulación no consiste simplemente en una vinculación o nexo, sino que ella cristaliza una identidad/no identidad en común. En una articulación, como sostuvo Laclau, cada demanda se vincula con otra solo porque todas rechazan el *status quo*: es decir, el vínculo equivalencial media la negatividad al orden institucional, aunque el contenido particular de cada demanda no sea subsumible a dicho vínculo. Como observó Jameson en otro contexto de discusión, una mediación no constituye una suerte de "caja negra" de un proceso de metamorfosis hacia una situación diferente, sino que " nombra la relación misma, al propio eslabón interior de la oposición binaria, el signo equivalente que puede significar tanto identidad como diferencia, o de hecho ambas a la vez" (2013: 49). Por ejemplo, cuando una nueva cadena equivalencial es formada en la lucha hegemónica al atraer una demanda particular "flotante" que no entra en la equivalencia populista, entonces la nueva cadena comunica una negatividad, o insatisfacción, opuesta a la que constituyó la primera cadena. De allí que Althusser sostuvo que el antagonismo se caracteriza por la condensación simbólica de contradicciones en una unidad de ruptura, y el no antagonismo (podríamos decir un nuevo antagonismo) por el desplazamiento de las mismas. Al respecto, en uno de sus tantos pasajes extraordinarios, Laclau analizó que en la Revolución Francesa, "las demandas de los trabajadores, que pertenecían al campo revolucionario, se reflejaban de manera contradictoria en el discurso revolucionario oficial: éste no podía simplemente ignorarlas, lo que condujo a un movimiento zigzagueante de reconocimiento parcial y de represión parcial" (2009: 105).

Tal movimiento zigzagueante, siguiendo a Laclau, no puede ser subsumido a una secuencia conceptual predeterminada de eventos sino que depende de la heterogeneidad social, el problema al que hice referencia en los puntos c) y d) mencionados. Al respecto, Laclau nos explicó que si la heterogeneidad social, los elementos afuera del campo discursivo, puede ser limitada a un carácter marginal, entonces una perspectiva dialéctica (hegeliana) sobre una "historia unificada" puede sostenerse. De lo contrario, necesitamos una interpretación distinta para pensar las lógicas sociales (2009: 180). En este sentido, Laclau leyó los pasajes de Marx sobre el *lumpenproletariado*, desempleados y vagabundos afuera de la producción capitalista. Para Laclau, al igual que para Peter Stallybrass (1990), esta presencia del lumpenproletariado significó una crisis en la teoría marxista porque sugiere que existe una heterogeneidad social que no es reducible a una historia pensada como una historia de la producción. De acuerdo a Laclau, la expulsión del lumpenproletariado de la historicidad, es para la teoría marxista "la condición misma de posibilidad de una interioridad pura, de una historia poseedora de una estructura coherente" (2009: 181). En específico, Marx observó que también existe una aristocracia financiera, el "resurgimiento del lumpenproletariado en la cumbre de la sociedad burguesa" (2005), pero no sacó, según Laclau y Stallybrass, las conclusiones pertinentes del caso.

Aquí pienso que la lectura de Laclau es arbitraria. Si bien podemos leer pasajes de Marx sobre "la historia de la humanidad" como una visión teleológica de lucha de clases predeterminada conceptualmente (Laclau, 2014), también podemos plantear otra interpretación. Por ejemplo, si

coincidimos con Callinicos en pensar a la operación dialéctica de Marx como un movimiento de externalización dirigido a captar – quizás de una manera en definitiva imposible – las fracturas de una totalidad social que está siempre abierta, entonces podemos observar que la heterogeneidad que resalta Laclau está para Marx interconectada pero no es un reflejo de las contradicciones en la acumulación capitalista. En este sentido, es sugerente que Marx no solo explicó que el capital financiero no puede ser reducido a la dinámica habitual del capital, como comenté antes, sino que también pensó la emergencia de una *lumpenburguesía*, como Laclau resaltó. La dialéctica marxista no sería así una operación de internalización de negaciones sobre contenidos iniciales, como sugirió Laclau, sino una operación que capta la heterogeneidad, en sus negaciones y mediaciones imprevistas. De ahí que en la cuestión populista sea clave hoy pensar cómo movimientos popular-democráticos puedan ser neutralizados o movilizados por diferentes proyectos de clase, pero también como aquéllos pueden articular éstos. Éste es el terreno de discusión en teoría social que una lectura dialéctica de la teoría de Laclau en definitiva abre.

Conclusión

En otras palabras, Laclau nos explicó que cuando los reclamos heterogéneos frente al *status quo* institucional se articulan en una demanda popular-democrática irrumpe algo cualitativamente nuevo, el corte antagónico o acto de nominación. Este momento no puede ser deducido de un sistema conceptual previo, ni de un contenido particular o un punto privilegiado de ruptura, como sostenía la dialéctica hegeliana o una lectura marxista literal. Es en ese sentido que en este texto preliminar leí también el trabajo de Laclau. Es decir, como un acto de transformación teórico o una actividad no alienada, similar a la operación dialéctica de Marx de introducir nuevos conceptos en su movimiento de externalización o captación concreta de la realidad, como Callinicos sugirió. Si esto es cierto, releer el marxismo desde Laclau entonces contribuye a formular la posibilidad de una dialéctica no hegeliana, pero sí ‘marxista’, en la teoría de Laclau.

Bibliografía

- Alford, R. R. y Friedland, R. (1991). *Los poderes de la teoría: capitalismo, estado y democracia*. Buenos Aires: Manantial.
- Althusser, L. (1979). *For Marx*. (B. Brewster, Trad.). London: Verso. (Trabajo original publicado 1965)
- Arthur, C. J. (2002). *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Bidet, J. (2009). *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic, and Political Dimensions*. Leiden: Brill. (Trabajo original publicado 1985)

- Borón, A. (2000). "¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau" en *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (pp. 73-102). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boucher, G. (2009). "Laclau and Mouffe" en *The Charmed Circle of Ideology: A Critique of Laclau and Mouffe, Butler, and Žižek* (pp. 77-126). Melbourne: re.press.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- Callinicos, A. (2014). *Deciphering Capital: Marx's Capital and Its Destiny*. London: Bookmarks Publications.
- Castagno, P. (2015). Inside Latinamericanism. *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, 23(1), 243-264.
- Colletti, L. (1975). "Marxism and the Dialectic" en *New Left Review* I(93), 3-29.
- Dallmayr, F. (2012). "Laclau and Hegemony: Some (post) Hegelian Caveats" en S. Critchley, S y O. Marchant (Eds.), *Laclau: A Critical Reader* (pp. 35-53). London: Routledge.
- Derrida, J. y Ferraris, M. (2001). *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity.
- García Linera, Á. (2006). State Crisis and Popular Power. *New Left Review*, 37, 73-85.
- Geras, N. (1987). "Post-Marxism?" en *New Left Review*, 163, 40-82.
- Gramsci, A. (2004). "Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerzas" en *Antología*, Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado 1935).
- Hegel, G. W. F. (1821). "Prefacio" en *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/hegel/fd/pref.htm>
- _____ (1982). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar. (Trabajo original publicado 1812)
- _____ (2010). *Filosofía de la historia universal*, vol. I. Buenos Aires: Losada. (Trabajo original publicado 1837)
- Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. (M. López Seoane, Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Kincaid, J. (2008). "The New Dialectic" en J. Bidet y S. Kouvelakis (Eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism* (pp. 385-412). Leiden: Brill.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- _____ (1979). "Ruptura populista y discurso" en J. L. Martín del Campo (Ed.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina: Seminario de Morelia* (pp. 39-44). México DF: Siglo XXI.

_____ (2009). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado 2005)

_____ (2014). Antagonismo, subjetividad y política. En E. Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (pp. 127-153). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado 1985)

Lukács, G. (2000). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: MIT University Press. (Trabajo original publicado 1922)

Luxemburg, R. (1970). *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Córdoba: Pasado y Presente. (Trabajo original publicado 1906)

Marx, K. (1976). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1. London: Penguin Books. (Trabajo original publicado 1867)

_____ (1993). *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy*. (M. Nicolaus, Trad.). London: Penguin. (Trabajo original publicado 1939)

_____ (1962). *Selected Works*, vol. 1. London: Publishing House. (Trabajo original publicado 1859)

_____ (2005). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg. (Trabajo original publicado 1865)

Moseley, F. y Campbell, M. (Eds.) (1997). *New Investigations in Marx's Method*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Panizza, F. (Ed.) (2009). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rees, J. (1998). *The Algebra of the Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*. London: Routledge.

Robinson, W. I. (2008). *Latin America and Global Capitalism: A Critical Globalization Perspective*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Sader, E. (2011). *The New Mole: Paths of the Latin American Left*. London: Verso.

Sewell, R. (2002). *What is Dialectical Materialism?. Defense of Marxism*. Recuperado de <http://www.marxist.com/what-is-dialectical-materialism.htm>

Smith, T. (1990). *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticism*. Albany: State University of New York Press.

_____ (1993). "Marx's Capital and Hegelian Dialectical Logic" en F. Moseley (Ed.), *Marx's Method in 'Capital': A Reexamination* (pp. 15-36). Atlantic Highlands: Humanities Press.

Stallybrass, P. (1990). "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat" en *Representations*, 10(31), 69-95.

Svampa, M. (2011). "Argentina, una década después: del 'que se vayan todos' a la exacerbación de lo nacional-popular" en *Nueva Sociedad*, 235, 17-34.

Webber, J. R. y Carr, B. (2013). *The New Latin American Left: Cracks in the Empire*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Waiman, J. (2013). "Dialéctica y ontología: repensando el antagonismo postmarxista desde la teoría crítica" en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 5, 280-310.

Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press.

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México DF: Siglo XXI.

Pablo Andrés Castagno: Universidad Nacional de La Matanza pcastagno@gmail.com Es actualmente Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad Nacional de La Matanza, donde enseña sobre estudios culturales y teoría política contemporánea. Sus trabajos han aparecido en revistas y ediciones colectivas tales como *Mediations*, *tripleC: Communication, Capitalism & Critique*, *Cultural Studies*, *Historical Materialism*, *Diccionario del léxico corriente de la política argentina* (UNGS, 2014), *Marx and the Political Economy of the Media* (Brill, 2015), and *Cultural Studies and the 'Juridical Turn': Culture, Law, and Legitimacy in the Era of Neoliberal Capitalism* (Routledge, 2016), entre otras publicaciones. PhD in Cultural Studies por George Mason University, Pablo recibió el Michael Sprinker Prize y la beca Fulbright.

Justiça social e a bidimensionalidade da divisão social na teoria de Nancy Fraser

Beatriz de Paula Silva Ribas (UFPI)

Resumo: A teoria social de Nancy Fraser investiga a contraposição entre as políticas de reconhecimento e as políticas de redistribuição nas sociedades democráticas ocidentais modernas. De um lado, autores como Axel Honneth e Charles Taylor sustentam que as injustiças distributivas próprias destas sociedades decorrem de estigmas sociais impostos por uma herança cultural eurocêntrica. Uma vez superados tais estigmas, desapareceriam as diferenças de natureza econômica. De outro lado, autores economicistas, como é o caso de T.H. Marshall e dos neomarxistas, defendem que as desigualdades e as injustiças sociais decorrem da própria estrutura socioeconômica das sociedades capitalistas. Diante deste diagnóstico controverso no que diz respeito ao fator determinante das desigualdades nas sociedades capitalistas ocidentais modernas, Fraser posiciona-se numa zona intermediária segundo a qual seria necessário reconhecer a interdependência de ambos os fatores, o econômico e o cultural. Portanto, este trabalho propõe apresentar de forma sucinta a concepção de justiça social em Nancy Fraser, dando ênfase à existência de grupos que sofrem injustiças sociais decorrentes tanto da estrutura econômica como do status social eurocêntrico.

Palavras-chave: Justiça Social; Divisão Social Bidimensional; Reconhecimento; Redistribuição; Nancy Fraser.

Resumen: La teoría social de Nancy Fraser investiga el contraste entre las políticas de reconocimiento y las políticas de redistribución en las sociedades democráticas occidentales modernas. Por un lado, autores tales como Axel Honneth y Charles Taylor sostienen que las injusticias distributivas de estas sociedades se derivan de los estigmas sociales impuestos por una herencia cultural eurocéntrica. Una vez superado estos estigmas, desaparecerían por consiguiente las diferencias de naturaleza económica. Por otra parte, los autores economicistas, como es el caso T.H. Marshall y los neo-marxistas, argumentan que las desigualdades e injusticias sociales se derivan de la estructura socio-económica de las sociedades capitalistas. Teniendo en cuenta este diagnóstico contradictorio con relación al determinante de las desigualdades en las sociedades capitalistas occidentales modernas, Fraser se sitúa en una zona intermedia en donde se hace necesario reconocer la interdependencia de ambos factores, el económico y el cultural. Por lo tanto, este trabajo se propone a presentar brevemente el concepto de justicia social Nancy Fraser, haciendo hincapié en la existencia de grupos que sufren injusticias sociales derivadas tanto de la estructura económica como del estatus social eurocéntrico.

Palabras clave: Justicia Social; División Social Bidimensional; Reconocimiento; Redistribución; Nancy Fraser.

Introdução

Se não tem essa voz, quem falará por você? Quem defenderá os seus interesses, se você não pode? E não se trata apenas dos seus interesses como indivíduo: se por acaso você faz parte de todo um grupo excluído da participação, como serão protegidos os interesses fundamentais desse grupo? (Robert A. Dahl, Sobre a Democracia, p. 91).

A época da "política de identidade", na qual as sociedades democráticas contemporâneas se encontram, caracteriza-se pela coexistência de grupos distintos que reivindicam principalmente o seu reconhecimento. Em vista disso, as discussões em torno da identidade na Ciência Política e na Filosofia Política esforçam-se para abordar questões sobre o reconhecimento, tema ao qual incidem uma parte significativa das demandas sociais e políticas. No entanto, a literatura não se limita apenas às questões relacionadas a esta política. Em alguns casos, os grupos, ao passo que lutam pelo reconhecimento, intentam igualmente alcançar políticas redistributivas a fim de dirimir injustiças sociais.

Para este artigo, faz-se necessário contextualizar este debate teórico no regime político vigente, a democracia. Em regime democrático, o Estado age conforme as necessidades dos cidadãos, almejando a igualdade entre os indivíduos. Contudo, trata-se de um regime político que coexiste com o sistema capitalista, o qual cria um dilema: ao passo que a democracia procura reduzir

as desigualdades; o capitalismo, enquanto sistema econômico, necessariamente produz desigualdades. Então, a fim de minimizar os problemas socioeconômicos provocados pelo mercado, que também recaem sobre os recursos públicos, o Estado assume a responsabilidade de garantir o bem-estar social (Kerstenetszky, 2010). Isto é, cria-se o WelfareState (Estado do Bem-Estar Social ou Estado Providência).

Em razão desse dilema, há muito, os estudiosos deram ênfase apenas aos problemas de políticas distributivas. Porém, com o passar do tempo, foi possível perceber uma estreita relação entre redistribuição e reconhecimento. Dessa forma, a crescente busca por uma redistribuição igual e justa para os indivíduos, assim como a luta pelo reconhecimento da identidade, impulsionou teóricos, como a norte-americana Nancy Fraser (2003), a analisar a natureza dos problemas sociais, adotando uma percepção dual de justiça e ordem social, sobre a qual discorreremos de forma sucinta ao longo deste artigo.

Reconhecimento e redistribuição na ordem social: pressupostos teóricos

O homem busca o reconhecimento da sua dignidade no contexto social do qual faz parte, seja no que diz respeito à raça, etnia, cor, religião, classe social e/ou à ideologia política. Nas sociedades capitalistas modernas, esta busca se configura em reivindicações por parte de diversos atores e grupos sociais. E tais demandas possuem naturezas, consideradas por muitos teóricos analiticamente distintas. Isso porque, por um lado, parte dessas demandas dizem respeito às reclamações redistributivas, ou seja, surgem de grupos que exigem uma distribuição justa das riquezas, uma vez que consideram os problemas sociais resultantes de questões socioeconômicas.

Por outro, as reclamações são concernentes à busca pelo reconhecimento. De acordo com esta perspectiva, os problemas sociais nada mais são do que consequências da ordem cultural e social, determinada por tradições e valores passados de geração por geração. Por esse motivo, essas reivindicações centram-se na luta pelo reconhecimento da identidade, isto é, na tentativa de tornar reconhecida a existência de diferenças e/ou interação de grupos diversos numa mesma sociedade.

Em vista disso, é importante destacar que este último tipo de reconhecimento — da identidade — está se fazendo mais presente nos dias de hoje e tem, à sua frente, grupos compostos por minorias étnicas, raciais, sexuais, gênero etc. Estes movimentos sociais ganharam força no final do século XX e início do século XXI, reafirmando o seu objetivo de defesa de grupos sociais considerados historicamente injustiçados culturalmente (LIMA, 2010).

É nesse limiar analítico que a teoria filosófica sobre justiça social de Fraser (2003) se encontra, isto é, embasada em dois conceitos fundamentais para a sua compreensão: *política de redistribuição* e *política de reconhecimento*. Partindo do pressuposto de que ambas as categorias se

inter-relacionam, Fraser assegura que a crescente expansão do capitalismo e, por conseguinte, a emergência da política de identidade estão colocando a política de distribuição igualitária à margem da justiça social, fazendo com que se dissociem cada vez mais. Assim, o debate acerca do que é a justiça social, segundo a teórica,

está agora cada vez mais dividido entre as reivindicações de distribuição, por uma parte, e as reivindicações de reconhecimento, por outra. Cada vez mais, também, as reivindicações de reconhecimento tendem a predominar. A derrocada do comunismo, a força da ideologia de mercado livre, a ascensão da "política de identidade", tanto em sua forma fundamentalista como na progressista, têm conspirado para descentrar, se não para extinguir, as reivindicações de distribuição igualitária (FRASER, 2008, pp. 03-04, tradução nossa)¹.

Vê-se, portanto, que tais divergências se colocam como contrapontos extremos, ou seja, quem defende a política de redistribuição repele veementemente a política do reconhecimento². Nesse sentido, Alex Lima (2010) nos explica que

[...] muitos teóricos liberais, defensores da justiça distributiva, denunciam as teorias do reconhecimento como portadoras de uma inaceitável bagagem comunitarista. Também marxistas e pós-estruturalistas criticam a categoria política reconhecimento. Os primeiros, por ela não ser capaz de capturar plenamente a profundidade da injustiça capitalista, negligenciando as relações de produção e falhando em problematizar a exploração. Os segundos, por entenderem que a idéia de reconhecimento carrega as suposições normalizadoras decorrentes de uma noção centrada de subjetividade, traço que impediria uma crítica mais radical (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 11). Por sua vez, filósofos do reconhecimento condenam como individualizadoras e consumeristas as teorias distributivas (LIMA, 2010, p. 15).

[1] Versão em inglês: "is now increasingly divided between claims for redistribution, on the one hand, and claims for recognition, on the other. Increasingly, too, recognition claims tend to predominate. The demise of communism, the surge of free-market ideology, the rise of "identity politics" in both its fundamentalist and progressive forms - all these developments have conspired to decenter, if not to extinguish, claims for egalitarian redistribution". In: FRASER, Nancy. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. 1996.

[2] Nessa perspectiva, as divergências não se restringem à teoria, mas estendem-se à prática dos próprios movimentos sociais. No interior dos movimentos feministas, por exemplo, enquanto para alguns ativistas, a solução da diferença entre gêneros será a redistribuição igualitária. Outros consideram que o reconhecimento de tal diferença já será a solução.

Então, qual seria a noção adequada de justiça social? A esse respeito, a filósofa norte-americana considera a redistribuição tão relevante quanto o reconhecimento, em virtude da relação entre eles. Constituem-se, então, em políticas fundamentais que não podem ser meramente simplificadas da justiça social. Para ela, é preciso conciliar ambas as categorias para minimizar ou dirimir as injustiças sociais, ou seja, sem a sobreposição de uma relação à outra. Isso é o que constitui a justiça social. Portanto, é imprescindível que o Estado, ao implementar suas políticas, opere a partir de um critério ou princípio de justiça claro, até mesmo porque seus recursos são limitados e as demandas são numerosas.

Entretanto, *como e por que* os debates filosóficos e políticos apresentam-se como antitéticos? Para Fraser, uma de suas principais justificativas diz respeito às associações que comumente são feitas à redistribuição e ao reconhecimento. Pois, em geral, a política da *redistribuição*³ limita-se à luta de classes; enquanto o *reconhecimento* restringe-se à luta pela identidade.

Tal visão pode conferir problemas de compreensão, uma vez que ganham espaço em detrimento da noção de que existem alternativas que não se limitam à afirmação de um determinado grupo, que deixam de lado o conhecimento de teorias desconstrutivistas e colocam à margem as reformas socioeconômicas. Em resumo, a política de redistribuição e a política de reconhecimento distinguem-se quanto à ideia de injustiça social, à solução de tal injustiça e à percepção de grupos e atores que sofrem as injustiças.

A solução do dilema redistribuição-reconhecimento a partir de uma visão dualista da divisão social.

Há na teoria de Fraser um espectro conceitual que analisa as divisões sociais, especificamente a divisão social bidimensional. Ou seja, enquanto, num extremo, há a existência de grupos que reivindicam o reconhecimento como justiça social; no outro, predominam os grupos que têm as injustiças sociais como consequências da estrutura socioeconômica de uma sociedade capitalista.

O que interessa nesta divisão é que há um meio-termo entre os dois extremos da divisão social. Nesse sentido, a teoria fraseriana advoga que existem grupos que sofrem injustiças sociais, e estas são decorrentes tanto da estrutura econômica como da ordem de *status* social (fatores culturais) institucionalizada. Nesse sentido, esses atores pertencem a uma divisão social *bidimensional*.

[3] O termo "redistribuição" é oriundo de uma tradição liberal, que teve sua propagação mais forte na vertente anglo-americana nos finais do século XX, segundo Nancy Fraser, ganhando maior difusão quando os filósofos John Rawls (1971) e Ronald Dworkin (1981) abordaram a teoria da justiça. Enquanto "reconhecimento" provém da filosofia de Hegel, especificamente, da fenomenologia da consciência (*The Phenomenology of Spirit*, 1807). Para Hegel, a interação entre os indivíduos ocorre mediante o reconhecimento entre eles. Dessa forma, ao passo que o reconhecimento se firma e amplia nas interações sociais, a sociedade evolui.

As questões de gênero e raça, por exemplo, podem ser tidas como modelos que coadunam “características de uma classe social explorada com outras da sexualidade depreciada” (Fraser, 2006). Portanto, a divisão social bidimensional implica dizer que as soluções para os problemas de injustiças sociais requerem não apenas uma política de redistribuição, mas também, uma política de reconhecimento. Dessa forma, os grupos que constituem as minorias não enfrentam injustiças apenas por questões econômicas, mas também, por padrões e valores culturais institucionalizados, ou seja, por uma “discriminação legal”.

Assim, para reverter essa situação, seria preciso haver harmonia entre ambas as políticas – redistribuição e reconhecimento – com vistas a torná-las complementares, e não excludentes ou extremamente adversas. Ademais, é preciso atentar-se à abrangência dos termos. Sobre a política de redistribuição, esta

não só pode abranger orientações políticas centralizadas na classe social, como o liberalismo new Deal, a socialdemocracia e o socialismo, mas também as formas de feminismo e antirracismo que consideram as transformação socioeconômica ou reforma como a solução para a injustiça de gênero e étnico-racial. Portanto, é mais ampla do que a política de classe no sentido convencional⁴. (Fraser, 1996, p.05, tradução nossa).

Do mesmo modo, a política de reconhecimento

pode abranger não somente os movimentos que visam revalorizar as identidades injustamente desvalorizados — por exemplo, o feminismo cultural, o nacionalismo cultural negro e políticas de identidade gay —, mas também tendências desconstrutivas, como a política homossexual, a política “racial” crítica e o feminismo desconstrutivista, que rejeitam o “essencialismo” da política tradicional de identidade. Portanto, é mais geral do que a política de identidade, no seu sentido convencional⁵ (Fraser, 1996, p. 06, tradução nossa).

Percebemos, portanto, que a postura crítica adota por Nancy Fraser vai de encontro ao que, comumente é exposto na filosofia moral, qual seja, a distinta percepção de redistribuição e recon-

[4] Versão em inglês: “encompasses not only classcentered orientations, such as New Deal liberalism, social democracy, and socialism, but also those forms of feminism and antiracism that look to socioeconomic transformation or reform as the remedy for gender and racial-ethnic injustice. Thus, it is broader than class politics in the conventional sense” (Fraser, 1996, p.05).

[5] Versão em inglês: “encompasses not only movements aiming to revalue unjustly devalued identities, such as cultural feminism, black cultural nationalism, and gay identity politics. but also deconstructive tendencies, such as queer politics, critical “race” politics, and deconstructive feminism, which reject the “essentialism” of traditional identity politics. Thus, it is broader than identity politics in the conventional sense.” (Fraser, 1996, p.06).

hecimento e a redução da justiça moral à distribuição de recursos e riquezas como solução para os problemas provenientes tanto de estrutura econômica quanto de ordem social (Honneth, 1996, 2001) ⁶. Este cenário social implica, sobretudo, na desigualdade de participação na vida social, elemento fundamental para a justiça social.

Diante disso, seriam necessárias algumas condições básicas, como: *distribuição igualitária de recursos materiais, o respeito a todos por parte dos padrões culturais e a intersubjetividade*. Com a garantia dessas três condições, os grupos coletivos que sofrem com as injustiças teriam oportunidades, visibilidade, o de todos os outros, assim como a estima e reconhecimento social.

Logo, vemos a junção de duas visões: a economicista e a culturalista. Ambas conciliadas resultam em outro enfoque argumentativo, qual seja, o *antidualismo pós-estruturalista* (Fraser, Butler, Youjng etc.). Este viés de argumentação preconiza que deve haver uma interligação entre aspectos econômicos e culturais, os quais não podem ser tidos como distintos no seu todo. Ademais, a polarização existente entre redistribuição e reconhecimento deve ser desconstruída.

Alternativamente, ao *antidualismo pós-estruturalista*, defende-se o *dualismo perspectivista*. Este, por sua vez, admite a distinção conceitual entre as duas categorias — redistribuição e reconhecimento —, mas não para dar ênfase às diferenças ideológicas, e sim, para utilizar tal distinção como ferramenta para reinterpretar e revisar a dissociação que há entre elas (tendo em vista que esta vertente reconhece a influência que uma pode ter sobre a outra).

Reconhecimento e participação na vida social

A bidimensionalidade da divisão social envolve, portanto, uma combinação de *status* e de classe social nas das sociedades capitalistas, as quais são notadamente caracterizadas por padrões eurocêntricos que influenciam de forma institucionalizada as interações sociais, o que, por vezes, favorece relações de subordinação, inferioridade e exploração. Em decorrência disso, alguns indivíduos são impossibilitados de participar da vida social de modo igual a outros.

Dessa forma, entende-se que a igualdade de participação constitui-se como um dos primados essenciais à justiça. Isso porque ela possui um caráter universal, por entender que todos os indivíduos têm o mesmo valor moral. Assim, situando este debate em ambientes de deliberações políticas, é necessário que, para que a paridade participativa se efetive, o *desing* institucional dos regimes democráticos, por exemplo, assegure as condições para que todos os membros da sociedade tenham o direito de exercer sua participação nos processos decisórios de forma igual.

[6] De acordo com Fraser, Axel Honneth "assume uma visão reducionista culturalista da distribuição." (Cf. Fraser; Honneth, 2003, p. 41, tradução nossa). Ou seja, o teórico assume uma concepção monista segundo a qual os problemas sociais têm sua gênese na luta pelo reconhecimento.

Além disso, os arranjos sociais devem possibilitar a interação de todos os membros como se fossem “pares”, de forma legalizada a fim de que não haja empecilhos para a plena participação. Subtende-se então que, nos processos decisórios, os indivíduos não podem de forma alguma ser tratados diferentemente uns dos outros, até porque isso dar margem para que sejam conferidos privilégios a grupos isolados.

Portanto, não deve haver relações ou problemas de dependência ou subordinação econômica que inviabilizem a igualdade de participação (condição objetiva) e, ainda, é fundamental o respeito a todos para que sejam garantidas as oportunidades, sem distinção (condição subjetiva). Dessa forma, não seria necessária a exclusão mútua das reivindicações, as quais poderiam abranger a justiça social pelo reconhecimento e pela justiça econômica. Por esse motivo, a oposição entre a dimensão econômica e cultural não é verdadeira na teoria fraseriana (Mattos, 2004).

Considerações finais

As considerações realizadas a partir da teoria de Nancy Fraser nos permitem concluir que delimitar conceitualmente *o que é justiça social* e identificar a natureza dos problemas decorrentes da ausência de justiça social são questões que ainda se apresentam como um desafio analítico a ser debatido pelos estudiosos não só da Filosofia Política, como também de outras áreas das ciências humanas.

O cerne do pensamento fraseriano consiste na premissa de que a distinção da dimensão econômica e da dimensão cultural não corresponde à realidade da vida social, uma vez que não dão conta de esclarecer os dilemas de uma era pós-socialista. Assim, a tentativa de Fraser, desde o início dos anos 90, de explicar as injustiças sociais sofridas por grupos minoritários, a partir de uma noção dual da divisão social, fundamenta-se na confluência das demandas sociais. Isso porque na conjectura atual da sociedade em que vivemos não há que se falar apenas em reivindicações provenientes apenas da estrutura econômica ou procedentes apenas de padrões culturais.

Esta perspectiva também incide sobre a ação do Estado frente às reivindicações dos seus atores sociais, tendo em vista que ele deve operar a partir de um princípio de justiça claro para definir em que área atuar. Toda política é executada a partir de um princípio de justiça fundamentado em determinada corrente do pensamento político, seja ela liberal, socialdemocrata, republicana, etc. Isso nos permite dizer que o conceito de justiça também pode ser concebido como controverso, pois o que é justo para determinados grupos, pode não ser justo para outros. Portanto, a concepção de justiça pode ser tida como um dilema, uma vez que é definida ideologicamente na nossa época. Por essa razão, a conceptualização de termos como justiça social, reconhecimento e redistribuição e a discussão concernente às ações do Estado diante das injustiças sociais ainda são temáticas a serem analisadas pela teoria crítica da sociedade contemporânea.

Referências

- FRASER, Nancy (1996). *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. Stanford University April 30–May 2.
- _____ (2001). "Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista". In: SOUZA, Jessé. *Democracia hoje*. Brasília: Editora UnB.
- _____ (2002). "A Justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, out.
- _____ (2007). "Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação". In: *Florianópolis: Estudos Feministas*, n.15, ano 2, mai.ago.
- _____ (2009). "Reenquadrando a Justiça em um Mundo Globalizado". In: *São Paulo: Lua Nova*, n. 77.
- HEGEL, Georg WF (1992). "Fenomenologia do espírito: parte I." *Petrópolis: Vozes*.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2003). *Redistribution or recognition?: a politicalphilosophical exchange*. London: Verso.
- HONNETH, A (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- KERSTENETZY, Celia Lessa (2010). "Democracia e Welfare". In: Martins, C.B. E Lessa, R., *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil (Ciência Política)*, São Paulo: Anpocs/Editora Barcarolla/Discursos Editorial/ICH.
- LIMA, Alex Myller (2010). *Justiça em Nancy Fraser*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Piauí.
- MATTOS, Patrícia (2004). "O Reconhecimento, entre a justiça e a identidade". In: São Paulo: *Lua Nova*, n. 63.
- RAWLS, John (1971). *Uma teoria da justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- TAYLOR, C. (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Beatriz de Paula Silva Ribas: Universidade Federal do Piauí beatriz.dpaula@hotmail.com Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Piauí (2016). Gradou-se em Letras Português - Francês pela mesma instituição (2014). Atualmente, é aluna do Curso de Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Luterana do Brasil. É pesquisadora do "Núcleo de Estudos sobre Instituições e Políticas Públicas" (NIPP), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), e do grupo de pesquisa "Filosofia do Direito e Pensamento Político", da Universidade Federal da Paraíba (UFPB/CNPq). Trabalha com temas relacionados à Teoria Política, Instituições Políticas, Comportamento Político e Políticas Sociais Redistributivas.

Os fundamentos teológicos da questão social

Cleber Ranieri Ribas de Almeida (USP/UFPI)

Resumo: O propósito deste trabalho é explicar como a ideia de autonomia do político produziu em sua trajetória a denominada "questão social", isto é, a secularização da "ajuda aos mais pobres" em sua transição da Igreja Católica Apostólica Romana para os Estados-Nação ocidentais modernos. Um dos modos privilegiados de compreensão do social radica em sua identificação histórica com o advento do Estado secular, sobretudo porque ambos surgiram concomitantemente no início da era moderna. O termo "secular" designa aqui um domínio imaginado e, posteriormente, instituído pela tradição da filosofia política moderna. Este domínio se afirmou historicamente pela instituição da autonomia do político em relação à autoridade eclesial. Desde o iluminismo escocês entendia-se que a autoridade política surge da dependência econômica dos governados em relação ao Estado. Desde aí, a esfera do *economicus*, isto é, a esfera das demandas privadas a que denominamos social, passou a ocupar o centro das preocupações estatais. A partir do advento do positivismo no século XIX, este processo fora coroado pela ideia de *systeme* proposta por Auguste Comte.

Palavras-chave: Questão Social, Secularização, Filosofia Social

Resumen: El propósito de este trabajo es explicar cómo la idea de autonomía del político produjo en su historia la llamada "cuestión social", es decir, la secularización de la "ayuda a los más pobres" en su transición de la Iglesia Católica Apostólica Romana para los Estados-nación occidentales

modernos. Una de las maneras privilegiadas de la comprensión del social se basa en su identificación histórica con el advenimiento del Estado laico, sobre todo porque ambos surgieron simultáneamente en la era moderna. El término "secular" designa aquí un espacio imaginado y más tarde establecido por la tradición de la filosofía política moderna. Este ámbito se ha afirmado históricamente por la institución de la autonomía del político en relación a la autoridad eclesial. Desde la Ilustración escocesa se entiende que la autoridad política proviene de la dependencia económica de los gobernados a sus estados. Desde entonces, la esfera del *economicus*, o sea, la esfera de las demandas particulares que llamamos sociales, se trasladó al centro de las preocupaciones del estado. Desde el advenimiento del positivismo en el siglo XIX, este proceso fue coronado por la idea de *systeme* propuesta por Auguste Comte.

Palabras clave: Cuestión Social; Secularización; Filosofía Social.

Introdução

A denominada "Questão Social" tornou-se em nosso tempo uma instituição sagrada e onipresente para os principais governos ocidentais. Legisladores, organizações não-governamentais, partidos políticos, movimentos civis organizados, intelectuais engajados e artífices de políticas públicas trabalham em prol da causa social. Posicionar-se em favor dela soa-nos como uma obrigação moral, tendo em vista que o social representa em si mesmo o sumo bem, o progresso, a igualdade e a consumação da justiça. Posicionar-se contra, contrariamente, soa-nos como uma heresia reacionária, uma negação da virtude, do altruísmo e da benevolência. Uma tal visão maniqueísta tem se tornado hegemônica a ponto de fazer desaparecer qualquer consideração filosófica ou política que questione o caráter benevolente e progressista da instituição do social. Estaríamos diante de um conceito cuja definição é dada exclusivamente pela propaganda ideológica dos agentes políticos.

A tarefa da filosofia política, quando se trata de um problema controverso como este, seria, portanto, tornar visível e evidente a origem, a natureza, as implicações e os fins do social. Para tanto, precisaríamos remover as várias camadas formadas pelos discursos ideológicos que capturaram e politizaram o tema do social, apresentando-o segundo seus próprios princípios de justiça. Como sabemos, a definição do social fora historicamente monopolizada pelas cinco matrizes ideológicas do século XIX. Tais matrizes, ainda hoje, orientam as ações e as ideias políticas de partidos políticos, governos e intelectuais. São elas: o liberalismo, o conservadorismo, o republicanismo, o socialismo e o anarquismo. Estas cinco matrizes, embora possam ser examinadas como tipos ideais, isto é, modelos teóricos puros para interpretação da realidade político-social, constituem-se, em verdade, em ideologias políticas cujo propósito é mobilizar agrupamentos como partidos políticos, governos e nações em direção a uma utopia redentora. À exceção do conservadorismo anglófilo, estas utopias seriam promessas de salvação secular, geralmente, por via

de uma Revolução catártica em direção à um “mundo melhor”. Diante destas cinco matrizes, não é possível expor uma definição incontroversa do que é o social e qual o seu papel político.

A definição da ontologia do social não pode prescindir de uma investigação histórica, tendo em vista que esta tarefa tornará evidente o processo de politização das ações de caridade da Igreja Católica Apostólica Romana à medida que as instituições altruístas de ajuda aos pobres foram estrategicamente assimiladas pelos Estados-nação como “política social”. Este processo de assimilação estende-se por um período de oito séculos. Embora a natureza da ação social — entendida aqui como sinônimo de altruísmo, solidariedade, caridade e benevolência — esteja presente nas instituições eclesiais pelo menos desde o advento das Ordens Franciscanas e Dominicanas no século XIII, devemos entender que a intervenção eclesial não se confunde com a intervenção social racional e planejada dos Estados-nação desde sua institucionalização, decorrente, em grande medida, das demandas impostas pela Revolução Francesa. Para compreendermos a natureza do social na era moderna, precisamos investigar a politização destas ações sociais caridosas a partir do século XIX. E tal processo só pode ser plenamente compreendido se o situarmos no conflito das ideologias políticas dos séculos XIX e XX. Afinal, somente na década de 1930 é que se consumaram os direitos sociais dos cidadãos em vários países do mundo.

O roteiro que seguiremos aqui deverá definir os fundamentos teológicos da questão social a partir da era moderna, precisamente, a partir do processo de secularização do Estado-Nação Modernos. O social constituiu-se na estratégia mais eficaz dos Estado-nação modernos no que diz respeito a centralização territorial e a consolidação da lealdade dos súditos. Neste sentido, o propósito deste artigo é reconstituir a trajetória filosófico-teológica do social enquanto argumento de legitimação da autoridade do Estado.

Os fundamentos teológicos da questão social

Um dos modos privilegiados de compreensão do social radica em sua identificação histórica com o advento do Estado secular, sobretudo porque ambos surgiram concomitantemente no início da era moderna. O termo “secular” designa aqui um *domínio* imaginado e, posteriormente, instituído pela tradição da filosofia política moderna. Este domínio se afirmou historicamente pela instituição da *autonomia do político* em relação à autoridade eclesial. O significado originário da palavra secularização (*saecularisatio*), como sabemos, designava a expropriação coercitiva dos bens da Igreja pelo Estado. Trata-se de um termo técnico cunhado pelo Direito Canônico — *Codex Juris Canonici* — e deriva do latim *saeculum*, uma palavra utilizada na Vulgata de São Jerônimo para traduzir o grego *aion* (Cf. Rm:12,2; 1Cor 1,20; Mat.: 28,20). Em sua primeira acepção, dada pela teologia paulina, o “século” designava o “processo de laicização de um religioso que abandona sua

ordem e retorna para o *século*¹, isto é, para a vida mundana. A segunda acepção, a qual mais nos importa aqui, designa o confisco dos bens da Igreja em favor do Estado, ou ainda, a expropriação de “atividades ou de instituições (escolares, hospitalares, etc.) da esfera de influência da Igreja para outros domínios que excluem as referências ou os valores religiosos”². A secularização pode designar, também, o processo histórico de dessacralização de atividades dependentes parcial ou totalmente de um *ethos* religioso, tal como fora o caso da arte em geral, da política, da ética e até mesmo da ciência³ no contexto ocidental moderno. Portanto, por secularização designamos a autonomia e a imanentização das atividades humanas vis a vis a autoridade institucional e espiritual de uma religião. Secularização quer dizer, em suma, laicização, profanação, paganização, des cristianização, dessacralização, desencantamento (ou desmágicação) do mundo. Em sua segunda acepção, alguns lexicógrafos detectaram seu uso pioneiro na expressão *séculariser*, utilizada por Henri II D’Orléans, o Duque de Longueville, durante as negociações do Tratado de Westphalia (especificamente na *Acta Pacis Westphalia Publica*⁴) em maio de 1646, na cidade de Münster. Todavia, a base filológica desta versão era frágil e fora recentemente refutada. Segundo alguns estudiosos, a primeira referência a *secularisatio* aparece anteriormente nos últimos decênios do século XVI nas disputas canônicas francesas entre os juristas Jean Papon e Pierre Grégoire⁵.

Desde o seu advento na modernidade ocidental, a expressão fora incorporada por diversas áreas do conhecimento, inicialmente no campo político-jurídico, depois na filosofia e teologia da história e, finalmente, no domínio da ética e da sociologia. As interpretações teológicas e sociológicas do problema da expropriação da Igreja pelo Estado laico assumiram conotações positivas e negativas, ora como dessacralização do político em favor de uma racionalidade instrumental progressista, temporal e humanista, ora como subtração ilegítima da moralidade eclesial em favor de um niilismo decadente.

Fato é que o processo de secularização ocorrera progressivamente desde o fim da Idade Média, precisamente desde a Reforma Gregoriana do século XI até a Reforma Luterana (1517) e seus desdobramentos. Para John Milbank, as Reformas Luterana e Calvinista, enquanto acontecimentos decisivos para o processo de secularização, foram responsáveis por privatizar e espiritualizar o cristianismo, expulsando-o da esfera política. Este movimento de expulsão do cristianismo de

[1] Thierry Bedouelle. “Secularização”. In. *Dicionário Crítico de Teologia*. Jean-Yves Lacoste. pp.1629-1632

[2] Idem.

[3] Acerca do processo de secularização da investigação científica na era moderna conferir Amos Funkenstein. *Theology and The Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. (1989).

[4] Cf. [<http://www.pax-westphalica.de/>]

[5] Cf. Giacomo Marramao. *Céu e Terra. Genealogia da Secularização*. pp.15-26.

sua função pública, deu origem a uma esfera puramente temporal a qual denominamos o *político* ou o *Estado*, isto é, deu origem ao Estado laico.

Ao mesmo tempo em que se consolidava a separação entre Igreja e Estado, poder temporal e poder espiritual, nascia, com a filosofia política de Hobbes, Espinoza e Grotius, a “ciência política”, isto é, nascia o projeto de constituir uma ciência cujo objeto — o Estado ou o político — fosse compreendido e instituído de forma autônoma em relação à autoridade eclesial. Desde Hugo Grotius, as leis naturais relativas a organização do mundo público — como é o caso da soberania estatal, do direito de propriedade e da autonomia do indivíduo — passaram a ser investigadas e concebidas *etsi Deus non daretur*, quer dizer, “como se Deus não fosse dado”, enquanto direitos dados pela natureza. O espaço do secular deveria ser inventado como “puro poder”⁶ e o político redefinido como um *dominium* autônomo responsável pelo controle racional das paixões. Segundo Milbank, a imagem do Estado Absolutista figurada pelo ícone do *Leviathan* nada mais fora que uma reedição do “senhorio irrestrito” do direito privado romano o qual concedia plenos poderes ao senhor segundo o instituto do arrendamento enfiteutico. O *Leviathan* seria uma réplica ampliada do senhorio romano sobre os filhos, a terra, os escravos e sobre si mesmo. Nesta lógica, o poder absoluto estatal se concretizaria a medida em que tomasse para si o domínio do *oikos*, isto é, o domínio do âmbito doméstico, familiar e privado.

No final da Idade Média e no século XVII, esse sentido romano original não apenas retorna como também, pela primeira vez, se desloca das margens para o centro. Originalmente, esse “puro poder” estava antes e fora da cidade, sendo pertinente à esfera do lar; agora, no entanto, para os que desenvolvem a tradição legal romana, o *ius legal*, que forma os vínculos de justiça no âmbito da comunidade política, é identificado com o *dominium*. O *dominium* ou ‘o privado’, penetra[ram] no *fórum* para abolir de vez o antigo espaço público.

Este *dominium* secular, uma vez instituído, não poderia tolerar uma Igreja política e concorrente, como ocorrera durante a Reforma Gregoriana da Abadia de Cluny na qual o papado reafirmou seu poder em face do poder feudal. Ao *Leviathan* caberia assegurar a Soberania deste Estado secular mediante a imposição de um “Poder Irresistível” e indisputado no qual os direitos privados (vendas, educação, contratos e propriedade) e o direito inviolável à vida fossem as cláusulas primeiras do Contrato. Tal contrato seria, *mutatis mutandis*, uma *Nova Aliança* entre Deus e os homens, resguardando a cada qual, o seu lugar soberano. Esta reedição da Aliança judaico-cristã é o que explica a hermenêutica bíblica hobbesiana, tendo em vista que as escrituras constituíam a base

[6] John Milbank. pp.26-70. 1995.

de "reconfirmação divina positiva do princípio da aliança e para a verdade de que Deus estava por trás da autoridade positiva da natureza."⁷ Como afirma John Milbank:

[...] o uso pessoal da bíblia teve de ser proibido. Esse era seu verdadeiro uso católico, que atribuía autoridade interpretativa a uma *tradição* de leitura, a leitores cujo poder não advinha das armas, da propriedade ou do contrato, mas do seu tempo disponível de leitura socialmente construído. Foi, portanto, necessário que a nova ciência política 'sequestrasse' do cristianismo católico o texto da Bíblia para produzir uma nova hermenêutica bíblica. Eis por que tanto o *Leviatã* de Hobbes como o *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza compreendem uma ciência política e uma hermenêutica bíblica unidas num só volume.⁸

O papel histórico da Reforma Luterana e da Filosofia Política secular fora produzir uma ruptura do monopólio da interpretação bíblica. A comunidade de intérpretes e criadores do poder secular fora obrigada a produzir uma hermenêutica bíblica específica, por intermédio da seleção de questões e matérias publicamente relevantes no que diz respeito à confirmação do *dominium* secular. Qualquer ato de interpretação que viesse a ser proposto fora desta nova Soberania deveria ser neutralizado. No caso da teoria do contrato em Thomas Hobbes, percebemos que os indivíduos que voluntariamente anuem em transferir sua soberania pessoal para o corpo político do *Leviathan*, o fazem porque são acometidos por uma "revelação" privada, imanente e inefável que os conduz a um estado de racionalidade perfeita. Ou seja, Hobbes se vale de uma teoria positivista e imanentista da *revelação*.

Este imenso movimento de fundação do *dominium* secular é o que J.G.A. Pocock denominou de "momento maquiavélico", isto é, "a reemergência do tempo político e filosófico pagão não mais como um expediente, nem preparação tomista para a Graça, mas como algo dotado de sua própria integridade, seus próprios propósitos e valores, que até poderiam contrariar os do cristianismo"⁹.

Com o processo de secularização, portanto, observamos um imenso movimento de laicização das instituições e conceitos teológicos que fundavam a ordem pública medieval. A Soberania de Deus e seus atributos (onipotência, onisciência e onipresença) transforma-se em Soberania do Estado (Jean Bodin); a revelação da Graça tomista converte-se em revelação privada, individual e imanente no contrato social hobbesiano; o amor e a compaixão cristãos convertem-se em solidariedade liberal e em altruísmo positivista; a instituição da providência divina passa a ser rein-

[7] John Milbank. Idem.p.34.

[8] Idem. p.34.

[9] Idem. p.39. Cf. J.G.A. Pocock. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. 2003.

interpretada pela ideia de mão invisível em Adam Smith e pela autonomia das estruturas históricas em relação à consciência individual segundo Karl Marx; o tempo escatológico cristão é submetido a uma hermenêutica gnóstica pelo marxismo e passa ser renomeado como Revolução Socialista; a legitimidade teocrática da autoridade monárquica converte-se numa legitimidade pagã (o povo ou o *demos*); o princípio cristão da representação trinitária (o filho representa o pai) converte-se em representação político-imanente no governo representativo burguês a partir da Revolução Inglesa; princípios morais estoico-platônicos como benevolência e simpatia retornam com Hume e Smith para substituírem o amor e a compaixão cristãos, etc.

A autonomia do social

Em meio a este movimento de laicização das principais instituições e conceitos da ordem pública moderna, devemos compreender o social como uma expressão singular do advento do domínio político secular. Desde o iluminismo escocês, autores como James Stuart, Adam Ferguson¹⁰ e Francis Hutcheson já entendiam que a autoridade política surge da dependência econômica dos governados em relação ao Estado. Neste sentido é que os autores da Economia Política liberal (ou proto-liberal), ao conceberem o *self interest* (o interesse próprio) e o egoísmo como os princípios de organização da ordem pública regular, estariam, em verdade, recusando esta função ao princípio cristão da caridade. O egoísmo, o individualismo e o interesse — e não a caridade — assegurariam o controle social e a regularidade produtiva. O excedente deveria ser investido em indústrias, e não, ser distribuído em obras de caridade¹¹. Desde aí, a esfera do *economicus*, isto é, a esfera das demandas privadas a que denominamos social, passou a ocupar o centro das preocupações estatais.

Este seria, contudo, um estágio precedente ao que denominaremos aqui de *processo de autonomização do social*. A partir do advento do positivismo no século XIX, este processo foi coroado pela ideia de *systeme* proposta por Auguste Comte, ideia esta que se valia de uma metáfora orgânica, isto é, a crença segundo a qual as sociedades capitalistas industriais modernas, em sua dinâmica de produção e reprodução material e simbólica, operariam tal e qual um organismo vivo, ou seja, operariam pela diferenciação e especialização de funções distribuídas entre os “órgãos” do “corpo social”. Esta metáfora incorporará o princípio da Divisão do Trabalho Social de Adam Smith, porém, não o identificará como resultante do individualismo, da livre concorrência e da liberdade de empreendimento; contrariamente, positivistas como Comte e Durkheim passaram a

[10] Nunca é demais lembrar que Ferguson cunhou e definiu pela primeira vez na história da filosofia política o conceito de “Sociedade Civil”, especificamente em seu livro *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil* (1767). Cf. Ferguson, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Edited By Fania Oz-Salzberger (2001).

[11] Cf. John Milbank. *op.cit.* p.58.

conceber a Divisão do Trabalho Social como um fator de maximização da interdependência entre os indivíduos, corporações e órgãos sociais. Milbank, acerca desta diferenciação assinala que:

No fundo, a diferenciação é uma auto-elaboração do organismo social, que, por meio da divisão do trabalho, aumenta a dependência humana e a influência da simpatia humana. [...] a comunidade política positiva é, pois, [...] uma ordem 'social', pós-política, porque a sua organização é simplesmente o 'caráter dado' de uma complexidade orgânica elaborada.¹²

Neste aspecto, a autonomia do social se afirmaria como uma negação do político, tendo em vista que enquanto *corpus* coletivo não dependeria do exercício das virtudes individuais isoladas de seus membros (conforme criam os republicanos de 1792), tampouco da vontade do Soberano, o *Leviathan*. O social seria um moto-contínuo cujo princípio de funcionamento só poderia ser apreendido pelo exame do *nomos*, isto é, das leis que antecedem e determinam a dinâmica do *systeme*. Tais *Leis Sociais*, uma vez descobertas, permitir-nos-iam exercer um governo puramente técnico, a-político, no qual as decisões seriam tomadas em conformidade com tais Leis. Ou seja, toda legislação deveria estar em conformidade com tais Leis Sociais positivo-científicas, o que, *per se*, tornaria as discussões políticas obsoletas. Todas as particularidades fenomênicas do social nada mais seriam que formas de expressão singular de leis universais e constantes que determinam o progresso.

Esta imagem do social enquanto um sistema pré-político e autônomo em relação às ações individuais fora anteriormente desenhada pelos pensadores católicos da contrarrevolução, Bonald e Joseph De Maistre, sobretudo quando se referiam ao caráter incontrolável da Revolução Francesa. Para estes autores a Revolução, enquanto fenômeno social de inigualável clarividência encarnava um acontecimento dotado de vida própria — a Revolução que "*age sozinha*". Segundo tais autores, a Revolução usou os homens, cada qual com seus objetivos diversos e contraditórios, como instrumento da vontade de Deus. Quer dizer, os homens, ao julgarem agir segundo seu próprio arbítrio, estariam, em verdade, agindo segundo a vontade divina. Isto explicaria porque a Revolução Francesa exterminou até mesmo seus mais apaixonados adeptos, tal como fosse um Carrasco impiedoso em ação.

Neste sentido é que, para Bonald e De Maistre, as instituições fundamentais da ordem pública não podem ser produzidas pelo artifício da vontade humana. Elas são criadas e perpetuadas pela providência de Deus. Este é o caso da relação entre o Estado e a Nação. Segundo De Maistre, o Estado se assemelha a um organismo vivo, dotado de unidade e autonomia; sua fundação nos revolve a um passado misterioso, obscuro e remoto. Esta obscuridade, ou melhor, este *mistério*, se nega a explicação racional porque a razão humana é imperfeita e não pode auscultar a vonta-

[12] John Milbank. *op.cit.* p.77.

de de Deus. A nação, nesta lógica, é uma instituição natural dada pela vontade divina e não uma associação voluntária resultante de um contrato social. A França, por exemplo, nasceu da síntese do domínio cristão-católico romano em conjunção com a cultura bárbara dos gauleses. Esta conjunção não fora obra de um homem, mas obra da providência divina na história. Assim sendo, o Estado e a Nação seriam instituições preexistentes dadas por uma ordem natural e transcendente criada diretamente pela ação de Deus. Desta ação se constituíram as línguas, os costumes, as instituições e a cultura em geral.

Daí que as constituições dos povos não devem ser artifícios produzidos pela razão humana, como esposavam os revolucionários rousseauianos de 1789; as constituições, para serem duradouras e incutirem uma obediência diligente, devem apenas reescrever os costumes e instituições dadas pela ordem natural divina. Ou melhor, as constituições não devem ser escritas, porque quanto mais as escrevemos, mais débeis elas se tornam tendo em vista que "os direitos só são escritos quando estão sob ataque"¹³. Os revolucionários franceses foram obrigados a redigir sucessivas constituições porque os cidadãos não a respeitavam; todos os homens se sentiam habilitados a alterá-la e aperfeiçoá-la. Esta debilidade se devia ao caráter racional e imperfeito de um texto produzido pela *hybris* humana.

Segundo De Maistre, as verdadeiras constituições não são humanas, têm uma origem divina. Esta origem faz com que os homens, ao obedecerem à lei, sintam-se partícipes da obra criadora de Deus. Somente este substrato teocrático é capaz de tornar duráveis e legítimas as instituições fundadas pelo texto constitucional. Assim, a linguagem, a escrita, a família, a soberania política, as leis, a nação e o Estado "são instituições *reveladas*, e toda cultura humana representa um fragmento pós-babel da autopresença de Deus para a humanidade."¹⁴

O argumento teocrático dos contrarrevolucionários católicos, portanto, atribuía autonomia ao social enquanto força ininteligível e sobre-humana. O social já se nos apresenta aqui como uma unidade oriunda de Deus cuja força é a-política e a-histórica. Esta força se sobrepõe ao político, governa-o. A metáfora organicista comteana torna-se auto-suficiente de tal forma que o social é concebido como um sistema que se "auto-elabora" e cujas partes somadas formam um todo holístico e inconsútil. O social se define pelas relações de dependência (*rappports de dépendance*) entre as atividades humanas, e estas se constituem a partir de hierarquias necessárias entre as instituições espirituais, num primeiro plano, e materiais, num segundo plano. Daí que, na era positiva, profetizava Comte, o altruísmo realizar-se-ia como uma *verdade social* definitiva. A diferença fundamental entre a visão providencial do social pelos contrarrevolucionários católicos e a visão sistêmica de Comte é que, para este, o social poderia ser *revelado* pela imanência do método

[13] Joseph De Maistre. *Considerações sobre a França*. "Introdução". Rita Sacadura Fonseca. p.32-33.

[14] Milbank. p.81.

positivo, isto é, não seria um mistério ininteligível e inacessível aos homens. Neste aspecto, o positivismo é, ele próprio, uma instância da revelação científico-secular.

Está claro que o processo de autonomização do social, desde o anti-iluminismo da contra-revolução até Comte e Durkheim, valeu-se de uma *hipostasia secular do social*, isto é, valeu-se da crença na autonomia material e imanente do social sem qualquer consideração sobre a providência divina que anteriormente o movia. Numa palavra, para a tradição positivista, o social seria uma *providência secular* a governar as relações humanas. A expressão concreta desta autonomia secular e hipostasiada resume-se na ideia de *sociedade*. Para Comte, a sociedade e a humanidade são formas transubstanciadas de Deus.

Em razão disso, todas as religiões eram formas de expressão imperfeita da sociologia. Somente a "física social" poderia estabelecer a conjunção entre ciência e religião, isto é, entre o espírito positivo-científico e a religião da humanidade. Nesta lógica, o programa holístico do positivismo identificava-se, em geral, com a ideia de uma religião universal cujos deuses — o progresso, a humanidade, a sociedade, a ciência, o altruísmo e as Leis Sociais — seriam formas conceituais abstratas que se avivariam, ou melhor, se tornariam concretas no mundo capitalista industrial positivo. Trata-se da afirmação institucional de uma ordem suprapolítica e secular.

Esta aproximação entre religião e ciência, espírito e matéria, uma vez que a primeira teria precedência sobre a segunda, situa o social em um lugar ambíguo, entre o sagrado e o secular, o religioso e o científico. Conforme afirma Milbank, "a emergência do conceito de social tem de ser situada no âmbito da história do 'secular', de sua tentativa de legitimar-se e de 'lidar' com o fenômeno da religião."¹⁵ O processo de autonomização do social, desde a pré-secularização iniciada por Lutero até fundação da sociologia por Comte, deu-se por meio da afirmação do social como *objeto* do Estado. Desde Lutero, a vida reta deveria se dar pela incorporação do cristão ao corpo social dedicado à memória de Cristo. Isto implicou, historicamente, numa reinterpretação heterodoxa da eclesiologia paulina, segundo a qual o pertencimento à Igreja de Cristo não está na justificação pela fé, mas na participação no corpo de Cristo e na reconciliação entre judeus e gentios¹⁶. Com a Reforma Luterana, assistimos ao confinamento da fé religiosa à esfera privada e, inversamente, assistimos à captura da caridade eclesial católica pelo Estado secular. Ou seja, o confinamento da confissão religiosa no âmbito doméstico, tornou secular o espaço público de tal forma que o Estado, para legitimação de sua autoridade dessacralizada, fora obrigado a produzir compensatoriamente um artifício de ressacralização, isto é, legitimação laica. Este artifício, ou estratégia, é o que denominamos "Questão Social", isto é, a assistência aos pobres. A questão social, portanto, concretizou-se historicamente como um *Ersatz* das ações de caridade eclesial. Após

[15] Milbank. *Idem*. p.139.

[16] Cf. Wayne A. Meeks. *Los Primeros Cristianos Urbanos. El Mundo Social del Apostol Pablo*. 1988.

a expropriação das instituições beneficentes da Igreja pelo Estado Laico, a ajuda aos pobres passou a ser o centro de gravidade das decisões dos governos. Veremos agora como o tema do social se desdobrou de outra questão teológica moderna, o problema da *teodiceia enquanto princípio de compensação*.

3. O social e a teodiceia do bonum-por-malum

O termo *teodiceia*, cunhado por Gottfried Wilhelm Leibniz em 1710, significa, literalmente, Justiça de Deus (*Theos-Diké*). O termo veio a lume quando Leibniz publicou o livro intitulado *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal (Ensaio de Teodiceia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal)*¹⁷ como resultado de uma investigação iniciada quatorze anos antes. A obra pretendia explicar a existência do mal e justificar racional e coerentemente a bondade de Deus. Tratava-se, portanto, da tentativa de conciliar, numa filosofia sistemática, as três proposições a seguir: (1) Deus é onipotente; (2) Deus é absolutamente bom e justo; (3) O mal existe.¹⁸

Estas três proposições não podem ser conciliadas sem que, para tanto, não se subverta o princípio lógico da não-contradição. Suponhamos que as proposições 1 e 2 sejam verdadeiras, logo, necessariamente, a proposição 3 será falsa. Quer dizer, se Deus é onipotente, todos os acontecimentos estão submetidos à sua vontade; como Deus é absolutamente bom e justo, o mal não deveria existir. Por outro lado, consideremos a evidência empírica de que o mal existe no mundo; consideremos também que Deus seja onipotente; logo, o mal que há no mundo é expressão da vontade divina; portanto, Deus não é absolutamente bom e justo. Finalmente, uma terceira situação: Deus é absolutamente bom e justo, porém, o mal existe; logo, Deus não é onipotente porque a ocorrência do mal escapa à sua vontade.

Esta aporia lógico-metafísica fora respondida por Leibniz da seguinte maneira: 1) O entendimento de Deus não está subordinado às regras do entendimento humano, isto é, Sua noção de bondade absoluta não pode ser compreendida pela precária razão humana. Esta é a resposta que na tradição calvinista denominamos hipótese do *Deus Absconditus*. Além disso, a *vontade* de Deus, enquanto pessoa está subordinada às operações do Seu *entendimento*, ou seja, as manifestações particulares do mal entre os homens inserem-se, no cálculo divino, numa equação cujo resultado

[17] Cf. G.W.Leibniz. *Ensaio de Teodiceia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*. 2013. Estação Liberdade.

[18] Devemos a Paul Ricoeur a sintetização da teodiceia nestas três proposições. Ricoeur interroga: "Como podemos afirmar em conjunto e sem contradição, as três proposições seguintes: Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; por conseguinte, o mal existe?" Cf. Paul Ricoeur. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*» en *Lectures 3, Aus frontières de la philosophie*. Ed. Seuil, Paris, 1994, 211-233. Cf. também: Maria de Lourdes Borges. "O Problema do Mal na Teodiceia de Leibniz". Princípios. Natal. 1995.

final é o sumo bem; 2) Deus permite o mal em particular porque o subsume a um Bem maior o qual é a verdadeira expressão do entendimento, da absoluta bondade e da vontade divina (necessariamente nesta ordem); quer dizer, o mal causa, frequentemente, o bem; 3) Apesar da existência do mal, o mundo criado por Deus atingiu o grau maior de perfeição possível, ou seja, é um mundo criado pela escolha do maior bem possível segundo o entendimento infinito de Deus, e não, uma criação arbitrária. Como tal, este mundo tal como se nos apresenta, expressa o entendimento e a vontade do Criador segundo uma operação de escolha entre diversos mundos possíveis.

Leibniz propõe-nos ainda uma tipologia do mal, tendo em vista que este se manifesta de diversas formas. São tipos do mal: (1) o mal metafísico (a imperfeição das criaturas); (2) o mal físico (o sofrimento) e; (3) o mal moral (o pecado). O §21 dos *Ensaio de Teodiceia* resume esta tipologia:

Podemos considerar o mal de maneira metafísica, física e moral. O *mal metafísico* consiste na simples imperfeição, o *mal físico*, no sofrimento, e o *mal moral*, no pecado. Ora, ainda que o mal físico e o mal moral não sejam necessários, é suficiente que em virtude das verdades eternas, eles sejam possíveis. E como essa imensa região das verdades contém todas as possibilidades, é preciso que haja uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre em muitos deles, e que mesmo o melhor de todos o encerre; é isto que determinou Deus a permitir o mal.¹⁹

O mal metafísico é uma consequência necessária da falibilidade, da imperfeição e da limitação humana. Ele expressa o *entendimento* superior de Deus quanto ao que é o bem, embora não expresse a *vontade* divina. Trata-se de uma condição inescapável a todas as criaturas. O mal físico e o mal moral diferem do mal metafísico porque estes não são determinados pelo entendimento divino; Deus simplesmente *permite* que tais males ocorram, porque Vosso entendimento opera pelo cálculo compensatório do mal pelo bem. Leibniz pressupõe que vontade de Deus está subordinada ao Seu entendimento e que há uma lógica não criada por Deus e à qual Sua noção de Justiça está submetida.

Importa-nos aqui a postulação leibniziana do princípio *Bonum-por-malum*, isto é, a justificação racional da bondade de Deus como portador de um entendimento supra-humano que, embora permita o mal, permite-o para que dele se extraia um Bem maior. O fundamento lógico do entendimento divino é, portanto, o princípio da *compensação do sofrimento e do pecado*. Daí que, toda economia da salvação pressupõe uma economia do entendimento e da bondade divina. Para Leibniz, Deus não só permitiria o mal, mas também compensaria os desafortunados e vítimas²⁰.

[19] G.W.Leibniz. *Ensaio de Teodiceia*.p.148.

[20] Deus, escreve Leibniz, "l'auter de la nature a compensé ces maux [...] par mille commodités". Apud Marquard. Idem. p. 20.

Os homens são livres para agir, suas ações podem ser más e causar o infortúnio, mas nada os livra do princípio divino da compensação do mal pelo mal.

Acerca desta interpretação, Odo Marquard²¹ adverte-nos que a lógica compensatória da teodiceia leibniziana passou a afetar as relações humanas nas mais variadas esferas, seja na educação, economia política, filosofia da história, biologia (etologia) ou na ética. A teoria da compensação, tal qual ela se incorpora na lógica espiritual de nosso tempo, não é *natural* às relações humanas, mas resulta de uma apropriação conceitual que a liberdade histórica transformou em *sensu communis*, isto é, num critério universal de julgamento. Como afirma Ribas:

A ideia do *Homo compensator* concebe o ser humano como um animal compensador no sentido de que há um princípio de justiça equitativa o qual conduz as relações dos homens entre si, com o Estado ou com a natureza, a uma necessária *indenização* da parte lesada ou deficitária. Para cada ônus um bônus. Ou melhor, *Bonum-por-malum*. Landmann identifica a origem desta ideia de compensação no *Protágoras* e o Mito de Epimeteu de Platão. Ali Protágoras pretende explicar como o ser humano salda sua desvantagem inicial em relação aos demais animais pela busca do conhecimento. O princípio da compensação nem sempre teve esta acepção de indenização, equilíbrio, equiparação, restituição e equidade. Em sua matriz cristã-medieval, compensação significava castigo, vingança e penitência. Segundo Marquard, a teodicéia leibniziana consumou a dissolução do velho conceito de compensação como retaliação e, a um só tempo, redefiniu-o como indenização. A concepção antiga de compensação figura-se na imagem da *Nemesis divina*, a deusa da justiça. Segundo esta doutrina, a ordem deveria ser restabelecida mediante o castigo vingador do delito que perturbou essa mesma ordem²². Marquard demonstra-nos que tal concepção antiga do princípio da compensação só foi possível com o advento de uma doutrina hipermoralizante do mal. A doutrina agostiniana do livre-arbítrio do homem perante um Deus onipotente pretendia justificar a existência do mal entre os homens. Todo o mal que há no mundo resulta das más ações pecaminosas dos próprios homens desde a Queda. Os delitos humanos seriam compensados por castigos para purificar o esplendor da ordem do mundo, da mesma forma que a morte em sacrifício do Filho de Deus feito homem seria um castigo compensatório — uma expiação, portanto — em lugar do seres humanos. Como afirma Marquard, “esta

[21] Odo Marquard. *Filosofia de la Compensación. Escritos sobre Antropología Filosófica*. p.18.

[22] Odo Marquard. *Filosofia de la Compensación. Escritos sobre Antropología Filosófica*. p.25.

doutrina se funda numa radicalização do conceito de mal própria de uma moral de salvação que só tolera compensações como castigos”.²³ Esta concepção de compensação começa a perder sentido na modernidade quando a filosofia se dá conta de que nem todo mal é moralizável, ou seja, o caráter moral do mal sofre uma deflação, como exemplifica o debate iluminista acerca do terremoto de Lisboa em 1755. A partir da assunção deste mal não-moralizável é que surge a moderna concepção da compensação como indenização²⁴.

A Teodiceia social moderna implica, portanto, numa justificação racional da existência da pobreza como consequência perversa da diferença artificialmente produzida pelas relações humanas. Não se trata aqui de uma *Teologia natural*, como é o caso da teodiceia leibniziana, mas de uma *antropodiceia* a partir da qual se engendra um conjunto de instituições cujo papel é indenizar a parte prejudicada por uma má divisão da riqueza social. Seria melhor, portanto, que nos referíssemos a uma antropodiceia do social enquanto princípio de compensação (em caso de fatalidades naturais) e indenização (no caso do sofrimento resultante da injustiça humana propriamente). À parte a distinção entre compensação antiga e indenização moderna, está claro que preservou-se do legado agostiniano, mediante a interpretação sentimentalista de Rousseau, a lógica da hipermoralização da condição do pobre. Este sentimentalismo piedoso e hipermoral rousseauneano foi o que deu origem a antropodiceia moderna, isto é, deu origem às ciências do social.

Ernest Becker²⁵ explica-nos que a emergência das ciências do homem — as humanidades — ocorrera na era moderna em concomitância à rejeição da teodiceia enquanto explicação última da existência do mal no mundo. As investigações acerca do mal nas relações humanas, desde o renascimento italiano do século XVI até o iluminismo francês do século XVIII, abdicaram aos poucos de qualquer explicação teocêntrica e providencial para assumir uma posição de autonomia moral quanto a ocorrência do infortúnio e do sofrimento entre os homens. A exclusão de Deus como fator determinante na explicação da maldade humana possibilitou o advento das ciências do homem, ou seja, possibilitou o surgimento de um programa de investigação no qual o mal, por ser resultado da ação humana, deveria ser debelado ou minimizado, da mesma forma, pelas ciências humanas. Daí que, a emergência das ciências do homem implicaram, necessariamente, na negação da teodiceia e na afirmação da antropodiceia, isto é, a confiança na autossuficiência das instituições humanas no que diz respeito à execução da justiça e à indenização do mal perpetrado pelo homem contra o homem.

[23] Idem. p.25.

[24] *Metamorfoses do Homem: Humanismo, Biofilosofia e Antropologia Filosófica no Pensamento Político do Século XX*. Cap.II. [Mimeo]

[25] Ernest Becker. *La Estructura del Mal*. 1993.

Podemos logicamente deduzir que, para Becker, não é possível haver uma teodiceia em coexistência a uma antropodiceia. A explicação da origem do mal entre os homens não pode estar simultaneamente sob o domínio de ambos — Deus e o homem. Neste aspecto, Becker e Milbank estão em posições opostas. Para Milbank, o problema da teodiceia se constituiu a partir de um *transvio* da tradição cristã medieval em direção ao racionalismo e ao positivismo. Não se tratou, portanto, de um câmbio ou de uma substituição, mas de uma redução do Ser aos atributos humanos, isto é, uma redução à racionalidade, à lógica e à fatuidade.

Segundo Milbank²⁶, a redução das religiões à condição de teodiceias — isto é, tentativas de explicar racionalmente a existência do mal entre os homens, bem como, explicar os princípios de Justiça segundo o entendimento de Deus — fora, por si própria, a expressão cabal do projeto iluminista. Uma tal redução, entende a palavra “Deus” apenas como uma hipótese causal última dos fenômenos naturais e humanos, ou seja, entende Deus como “a causa primeira concebida nos termos do modelo da causalidade eficiente” proposto por Leibniz. Nesta lógica, a bondade divina deveria ser “demonstrada” segundo as regras *a priori* de um silogismo absoluto.

A ideia de Deus como um operador lógico, bem como a redução das religiões à condição de teodiceias, além da postulação do mal enquanto problema filosófico, derivam da matriz iluminista do século XVII. Kenneth Surin²⁷ esclarece-nos que, na Idade Média, o sofrimento e o mal não eram definidos como problema *teórico*. Pelo contrário, ambos eram concebidos e tratados como problema *prático*. O sofrimento era entendido como consequência da perversão da vontade e como impotência da autodeterminação humana. Daí que, não havia um real problema do mal ou uma ciência da “teodiceia”, isto é, não havia uma compreensão holística e metafísica do mal.

Esta herança leibniziana, conforme a descrevemos, consumara-se nas ciências humanas com a sociologia das religiões de Max Weber, a qual pressupunha que o mal e o infortúnio eram fatos observáveis, contanto que nos dispuséssemos a operar uma deflação axiológica do problema. A religião, neste aspecto, seria apenas uma modalidade secundária a prover explicações racionais para as situações de infortúnio e sofrimento, isto é, as religiões seriam formas menoscadas de uma sociologia proto-positiva. O mal, ao tornar-se “social” deixou de ser um problema da pessoa e passou a ser um problema holístico. Para Weber o desenvolvimento das religiões — o judaísmo, o zoroastrismo, o hinduísmo e o cristianismo — se dera a partir da afirmação de uma dada teodiceia. O dualismo persa, a doutrina indiana do *karma*, o pecado original, a predestinação puritana e o Deus *absconditus* seriam, portanto, respostas às demandas racionais que surgiram diante da experiência da irracionalidade, do mal e da injustiça.

[26] Idem. p.169.

[27] Cf. Kenneth Surin *apud* Milbank. p.169.

Conclusão

O problema da teodicéia, portanto, desenvolveu-se à medida que as religiões se tornaram autônomas e exerceram o mesmo papel que, a partir do século XIX, será exercido pela sociologia e pela economia: explicar racionalmente o mal, a injustiça e o sofrimento. Weber, seguindo a distinção de Nietzsche na *Genealogia da Moral* refere-se à *teodicéia da felicidade* característica dos antigos — sobremaneira na Grécia Clássica e na Roma Antiga. Para estas civilizações, os desafortunados, sofredores e doentes eram tidos como pessoas legitimamente punidas pelos deuses, o que as tornava desprezíveis e indesejáveis. Somente os bem-aquinhoados em saúde e poder eram bem-vistos porque estes eram agraciados pela boa-vontade dos deuses²⁸.

A *teodicéia do sofrimento* surge precisamente com as religiões judaico-cristãs, isto é, as religiões plebeias cujo princípio de justiça se constitui a partir de uma inversão da moralidade greco-romana: aos miseráveis e aos desafortunados pertence o Reino dos Céus, não aos homens de *areté* ou aos indivíduos dotados de excelência. As teodiceias do sofrimento seriam, portanto, formas primárias de explicação racional quanto a existência do mal e do infortúnio. Segundo Weber, tais teodiceias plebeias surgiram a partir da instituição do procedimento de cura das almas como um rito individual orientado pela ideia de culpa do agente (os ritos antigos eram, em geral, ritos coletivos). O sofrimento adquiriu, desde então, um novo significado, ao converter-se numa promessa de felicidade futura ao invés de ser concebido como uma evidência da condenação imposta pelos deuses.

Para Weber, portanto, as teodiceias plebeias seriam formas proto-sociológicas de explicação e resolução do sofrimento e do infortúnio. Uma tal visão reduz as religiões ao seu caráter social. Ignora o caráter substantivo específico do mal em cada credo em particular por concebê-lo como uma expressão absoluta. Quer dizer, o mal é, *per se*, um problema social dotado de substância moral.

O caminho que conduz da teodiceia leibniziana à sociologia das religiões de Max Weber caracteriza-se por um esforço subliminar em identificar o mal com um problema social, entendendo este “social” de forma substantiva, etnocentricamente situada. Ao substantivar o mal, este caminho iluminista (ainda que Weber não se veja como iluminista) identifica-o com a pobreza no sentido de privação, humilhação, abandono e invisibilidade. Como sabemos, a filosofia agostiniana do mal não se dispôs a atribuir substantivos ao mal porque o entendia como ausência do bem (*privatio boni*). O mal se converteu, neste caminho, num problema metafísico, holístico, substantivo, hipermoral e científico — isto é, um problema social a ser tratado por uma teodiceia laica, a saber, a antropodiceia das ciências humanas.

[28] Max Weber. *Sociologia das Religiões*.

BIBLIOGRAFIA

- Acta Pacis Westphalia Publica*. [Versão em Espanhol de Abreu y Bertodano]. Colección De Los Tratados De Paz [...] Reynado del Sr. Rey D. Phelipe IV. parte V, 476-607. Disponível em: http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/pdf/m_1750sp-abreu.pdf
- BECKER, E. (1980). *La estructura del mal: un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. México: Fondo de cultura económica.
- BEDOUELLE, T. (2004). "Secularização". In. *Dicionário Crítico de Teologia*. Jean-Yves Lacoste. pp.1629-1632. Publicado sob direção de Jean-Yves Lacoste. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, Loyola.
- BORGES, M. De L. (1995). "O Problema do Mal na Teodiceia de Leibniz". Natal: Princípios.
- DE JERUSALÉM, Bíblia (2002). Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus.
- FERGUSON, A. (1767/2001). *An essay on the history of civil society*. Ed. Fania Oz-Salzberger. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Edited By Fania Oz-Salzberger.
- FUNKENSTEIN, A. (1986). *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- GEREMEK, B. (1986). *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terra-mar.
- HIMMELFARB, G. (1988). *La idea de la pobreza: Inglaterra a principios de la época industrial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEIBNIZ, G. W. (2013). *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem ea origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade.
- MAISTRE, J. (2010). *Considerações sobre a França*. Tradução de Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Edições Almedina.
- MARQUARD, O. (2001). *Filosofía de la compensación: estudios sobre antropología filosófica*. Buenos Aires: Paidós.
- MARRAMAIO, G. (1997). *Céu e terra*. Tradução de Guilherme AG de Andrade. São Paulo: Ed. UNESP.
- MEEKS, W. A. (2003). *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. Yale: Yale University Press.
- MILBANK, J. (1995). *Teologia e teoria social*. São Paulo: Edições Loyola.
- PIERUCCI, A. F. (2003). *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34.
- POCOCK, J. G. A. (2009). *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press.

RICOEUR, P. (1994). Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie» in *Lectures 3, Aus frontières de la philosophie* pp. 211-233. París: Ed. Seuil

WEBER, M. (2006). *Sociologia das Religiões*. [seleção de textos e apresentação de Rafael Gomes Filipe]. Lisboa: Relógio D'água

Cleber Ranieri Ribas de Almeida: Universidade de São Paulo ranieriribas@yahoo.com.br Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (2002). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (1998). Professor-adjunto da Universidade Federal do Piauí. É pesquisador na área de Antropologia Filosófica, Biofilosofia, Humanismo e Teoria Política do século XX.

Palabras contra la muerte. Violencia, poder y comunidad en el pensamiento de Elias Canetti

Pedro Cerruti (UBA-IIGG/CONICET)

Resumen: A partir de la preeminencia que tienen en la obra de Elias Canetti temas tales como el miedo a la muerte y la supervivencia, la violencia y el poder, la tensión entre el individuo y la masa, etc., se plantea un recorrido hermenéutico de su obra centrado en la pregunta respecto de las formas del ser en común. Se busca destacar la originalidad de su pensamiento respecto de la relación entre la violencia, el poder y la comunidad, uno de los tópicos más espinosos, y por ello recurrentes, para el pensamiento moderno que –de Thomas Hobbes a Sigmund Freud, por mencionar algunos de sus interlocutores ejemplares– Canetti relee con un incansable espíritu crítico. A su vez, en Canetti estas consideraciones se hacen inescindibles de la reflexión respecto de la relación entre el escritor, su vida y su época –que en su caso involucra particularmente su confrontación con el nacionalsocialismo–, lo cual hace necesaria la problematización de la dimensión autobiográfica, más o menos explícita, de toda escritura. Con ello, se trata de revalorizar una obra inclasificable y frecuentemente incomprendida, menospreciada o desconocida por fuera del campo de la crítica literaria, y que recientemente ha comenzado a ser recuperada por algunos de los más interesantes pensadores contemporáneos, como es el caso del filósofo Peter Sloterdijk.

Palabras clave: Elias Canetti; Violencia; Poder; Comunidad

Abstract: The chapter presents a hermeneutical approach to the work of Elias Canetti focused on the question about the being in common, from the preeminence that have themes such as fear of death and survival, violence and power, the tension between the individual and the mass, etc. It seeks to highlight the originality of his thinking about the relationship between violence, power and the community, one of the thorniest topics, and therefore recurring to modern thought that –from Thomas Hobbes Sigmund Freud, to mention some of its paradigmatic interlocutors– Canetti rereads with a tireless critic spirit. At the same time, in the work of Canetti these considerations become inseparable from the reflection about the relationship between the writer, his life and times –that in his case involves particularly his confrontation with the National Socialism–, which requires the problematisation of the autobiographical dimension, more or less explicit, of all writing. Ultimately, the chapter seeks to revalue an unclassifiable and often misunderstood work, underrated or unknown outside the field of literary criticism, which has recently begun to be recovered by some of the most interesting contemporary thinkers such as the philosopher Peter Sloterdijk.

Keywords: Elias Canetti; Violence; Power; Community

Uno de los problemas inmediatos que nos plantea la obra de Elias Canetti es que se nos presenta tan inclasificable como frecuentemente incomprendida e, incluso, menospreciada o desconocida fuera de los círculos de la crítica literaria. Sin embargo, puede cabalmente ser reivindicada en su estatuto, si se quiere, filosófico; calificativo que le es aplicable con seguridad si nos atenemos a la definición dada por Peter Sloterdijk (2010), para quien la filosofía no es sino su situación captada en pensamientos. La fórmula, particularmente atinente en este caso, no refiere a otra cosa que aquello que para Canetti caracteriza a un escritor.

En el maravilloso texto que le dedicó a Herman Broch en su quincuagésimo aniversario, y que Susan Sontag (2007) llegara a calificar como “uno de los más bellos homenajes que un escritor haya rendido a otro” (p. 187), Canetti (2012b) justamente aclara que aquello que caracteriza a un escritor es, en primer lugar, un vínculo muy particular con su tiempo. Por un lado, de una inmersión total en la época que le ha tocado vivir: “Un escritor vive entregado a su tiempo, es su vasallo y su esclavo, su siervo más humilde. Se halla atado a él con una cadena corta e irrompible, adherido a él en cuerpo y alma (...) es el sabueso de su tiempo” (p. 296). Al mismo tiempo, en una suerte de doble y opuesta exigencia “cruel y radical”, debe estar en contra de su época, no contra algún aspecto particular sino “contra la imagen general y unívoca que de ella tiene, contra su olor específico, contra su rostro, contra sus leyes” (p. 299). Y lo que no es menos importante, cada escritor recorre su situación epocal con un “vicio” concreto y particular. En ese vicio reside la originalidad del escritor, de él dependen tanto la “inmediatez” como la “riqueza inagotable” que le son exigibles; ellas provienen del modo singular en que “su vicio lo impulsa a agotar el mundo, tarea que nadie podrá hacer por él” (p. 297).

Las consecuencias que esto tiene desde el punto de vista de la técnica canettiana son radicales, pues “este vicio une al escritor con el mundo que lo rodea en forma tan directa e inmediata como el hocico une al sabueso con su coto de caza” (Canetti, 2012b: 297). De ahí su rechazo a lo que considera una tendencia contemporánea a esquivar lo concreto, a ignorar aquello que es lo más próximo para nosotros; su disposición a dejarse colmar por lo existente, en su multiplicidad, en su riqueza, en su singularidad, en su constante devenir, en aquello que lo hace inatrapable; y su aversión al concepto, frecuentemente malinterpretada por sus lectores. El peligro inherente a la voluntad de perseverancia de toda teoría y de clausura de todo sistema de pensamiento reside en el reconocimiento de que lo más importante es justamente lo que aquella rechaza y que se pierde en cuanto éste se cierra sobre sí mismo, así como en la clara conciencia de que todo intento de captura no es sino un acto de poder y de que en nuestro deseo de saber se encuentra el germen de todo lo falso.

De ahí el carácter biográfico, más o menos explícito según los casos, de toda su obra y su dedicación al género del apunte. Pero también la técnica empleada en su obra maestra *Masa y poder* (Canetti, 2012f) tiene aquí su clave, de la cual se desprenden las confusiones hermenéuticas que ha suscitado, entre ellas la que ha conducido a pensar que, al modo del profeta que busca revelar las verdades ocultas desde la fundación del mundo –según la fórmula evangélica con la cual el autodenominado exégeta, René Girard, buscaba rubricar su proyecto, que de todos modos no carece de puntos de contacto con este– trataría de otra cosa que del siglo que Canetti busca “agarrar por el cuello” y que es él mismo. La escritura de *Masa y poder* de Canetti procede del mismo sustrato del que brota la *Historia de una vida*, es decir, de una técnica autobiográfica que, no sin polémica, Martin Bollacher reconduce a Goethe quien, al objetar la falsa contemplación que buscaría en el interior de sí mismo la verdad, alegaba que “El ser humano se conoce a sí mismo siempre y cuando conozca el mundo, al que solo percibe dentro de sí, mientras que así mismo solo se percibe en aquel” (citado en Bollacher, 2012). Esa “delicada” confusión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el escritor y su tiempo, que en el caso de Broch es explorada a partir de una economía de la respiración, en Canetti lo es a partir del vicio de la *escucha*, que adquiriera en la “escuela del buen oír” de Karl Krauss; y si el pensamiento de aquel procede por el reconocimiento de las “condiciones atmosféricas” del ser, el de Canetti lo hace a través de los recorridos de su *esfera acústica*.

Masa y poder, por otro lado, despeja toda duda de que lo que está en juego en esta técnica es lo opuesto a cualquier tipo de postulación del individuo como entelequia primera y fundamental. Lejos de toda hipóstasis del Yo, el narrador aparece aquí como arrojado, ex-puesto a un mundo desintegrado, enloquecido, que se ha quebrado en innumerables astillas y que aun en cada una de ellas vemos reflejadas las imágenes más opuestas; un mundo que ha sido arrasado por la guerra y que se encuentra cada vez más próximo a su destrucción total; un mundo que se ha transformado en un matadero y en el que, como ningún otro, el poder que emerge de las masas dominadas por el miedo se ha convertido en principio rector. Un mundo del cual el escritor brinda testimonio y contra el cual puede de todos modos, y aun desde el exilio –el cual constituye no una mera situa-

ción sino una condición casi ontológica para el Canetti sefardí-, oponerle resistencia; aunque sea una batalla imposible y se la intuya perdida desde un comienzo, su no claudicación produce una diferencia radical y por ello se impone como un *deber* ineludible.

Se entiende, entonces, que para Canetti no sea otra cosa que el terror que nos provoca la muerte y el nudo que a partir de ello articula la supervivencia, es decir vivir en lugar de otro, y el poder, que tiene su raíz en esa especie de triunfo sobre la muerte a partir del hecho de que otro muera en nuestro lugar, el *factum* único y decisivo desde el cual rastrear y atrapar a su época. Para percatarse del modo en que ello se articula en Canetti con esa esfera acústica tensada entre la *lengua* –tanto en el sentido de órgano muscular, sonido modulado, palabra y lenguaje de una época y una comunidad– y la *escucha* no hace falta más que recordar el recuerdo liminar de Canetti, aquel con el que se inaugura su memoria conciente y que da inicio a su autobiografía: “Ahora le cortaremos la lengua” le dice un hombre –el amante secreto de su niñera– mientras le acerca una navaja al niño de tan solo dos años de edad, para luego detenerse en el último instante. “Hoy todavía no, mañana” (Canetti, 2012d: 7), le amenaza y de esa manera lo conmina a guardar silencio. El recuerdo da título al primer tomo de *Historia de una vida*, pero la expresión *La lengua salvada* es más que una metáfora pues la libertad de hablar, de expresarse, y la integridad corporal son una sola y la misma cosa, del mismo modo que la experiencia del poder es indisoluble de la del agarrar y el incorporar, de la potencia de la mano para asir y de la boca para destruir e ingerir el alimento. “Mi primer recuerdo está bañado en rojo”, dice Canetti, y es ese mismo color, el “rojo fuego”, el que tiñe el capítulo final de su novela *Auto de fe* en el que, a través de la inmolación de su protagonista junto con su biblioteca, Canetti hace uso –siguiendo los pasos de otros testigos de su tiempo como Thomas Mann en *La montaña mágica*– de la figura del suicidio para dar forma literaria a la desintegración del mundo europeo, su cultura y subjetividad, que se incendia al dar nacimiento al siglo XX.

La lengua en cuestión es también, y particularmente, la alemana, el idioma que era para Canetti una lengua materna adquirida tardía y dolorosamente, y respecto de la cual está decidido a no darse por vencido, a no rendirse frente a quienes buscan pulverizarlo junto a toda una cultura y una tradición de escritura que se extiende por lo menos desde Goethe a Tomas Mann, pero que es también la del judaísmo europeo y que desde Heinrich Heine a Franz Kafka encontró allí su casa. “La lengua de mi espíritu va a seguir siendo el alemán, y ello porque soy judío” (p. 79), afirmaba en 1944 Canetti (2012e), cuya verdadera lengua materna era el ladino, ese español antiguo que los judíos sefardíes se llevaron consigo cuando fueron expulsados de la península ibérica, y por lo cual sabe que no hay un vínculo sustancial, esencial, que nos una a una lengua, y a un territorio, como querrían los partidarios del *Volk* nacionalsocialista y purificadores de su *Lebensraum*, sino una de responsabilidad de preservación en la esfera de la palabra de una tradición rica y compleja, híbrida podría decirse, permanentemente amenazada por el olvido.

Aquí se juega la batalla decisiva. *Masa y poder*, como él mismo lo decía, “es, en lo esencial, una confrontación con el nacionalsocialismo”, y por ello solo puede comprenderse remitiéndolo al acontecimiento y a la época que le otorga sus condiciones. Justamente en esa relación entre un pensamiento y sus condiciones se pone en juego un problema que atañe al ser en común, a ciertas formas que ha adquirido y a sus derivas particularmente peligrosas. Canetti no podía no considerar a *Masa y poder* como su obra capital pues en torno a su gestación como proyecto, a su escritura y su publicación, en un proceso que se extendió por más de treinta años, y a los problemas que en ella trata de desentrañar, que son para él los problemas fundamentales del siglo XX, es que gira de alguna manera toda su vida intelectual.

El momento específico, la primera posguerra, en el que es gestado como idea es indicativo del modo en que para Canetti, ya en ese momento, la Primera Guerra Mundial significaba el acontecimiento que marcaba el comienzo de la época cuya crítica perseguirá incansablemente en *Masa y poder*, así como es una muestra de su propia capacidad para intuir la catástrofe venidera y sus desfiladeros particulares. Ello no puede no tener una particular impronta biográfica, pues quedará para siempre ligada al fallecimiento temprano de su padre, el mismo día del estallido de la primer guerra balcánica en 1912 que marcó el comienzo de la crisis europea: “...ha habido otras guerras en el mundo –afirmaba al respecto Canetti (2012d)–, y cada una de ellas, donde fuera que tuviera lugar, (...) me afectaba con la fuerza de aquella temprana pérdida prematura y me preocupaba como lo más *personal* que pudiera ocurrirme” (p. 82).

La muerte de su padre es efectivamente un punto de clivaje en la vida de Canetti, cuyo derrotero posterior lo llevará a encontrarse en esa Viena cosmopolita que, en el momento específico de gestación de *Masa y poder*, sería uno de los focos de incubación del nazismo al calor de la descomposición del orden social, político y cultural europeo. La misma Viena, por otro lado, en la que Freud publicaba en 1921 *Psicología de las masas y análisis del yo*, el libro en cuya lectura crítica a mediados de 1925, marcada por el profundo desagrado que le produjera desde la primer palabra, Canetti sitúa en el inicio de su “vida intelectual independiente” y con el cual aprendiera “cómo leer lúcidamente”, es decir, con un sentido de *alerta* para no dejarse persuadir o embaucar por lo que el texto nos ofrece. Y es este distanciamiento con la psicología de las masas freudiana el que marca el comienzo de su trabajo en *Masa y poder* que se extendería por treinta y cinco años, que vería su momento de mayor intensidad tras su exilio en Londres después de la Noche de los Cristales Rotos en 1939, para finalmente ser terminado en la segunda posguerra y publicado en 1960.

Ese “desagrado”, esa “irritación” y ese “rechazo” tenían una determinación precisa y surgían de otra serie de motivaciones que eran estrictamente de índole vivencial. Por un lado, pocos años antes de leer a Freud, en 1922, su participación en las manifestaciones obreras y populares posteriores al asesinato de Walther Rathenau. Al respecto, es decir sobre su participación en esas manifestaciones teniendo 17 años, dice Canetti (2012c):

El recuerdo de esta primera manifestación conscientemente vivida se mantuvo firme en mí. Era la atracción física lo que no podía olvidar, ese deseo intenso de integrarme, al margen de toda reflexión o consideración, ya que tampoco eran dudas las que me impedían dar el salto definitivo. Más tarde, cuando cedí y me encontré realmente en medio de la masa, tuve la impresión de que allí estaba en juego algo que en física se llama gravitación. Pero esto distaba mucho de ser, desde luego, una explicación real del asombroso fenómeno. Pues uno no era antes, estando aislado, ni después, ya disuelto en la masa, un objeto sin vida, y el cambio que la masa operaba sobre sus integrantes, esa alteración total de la conciencia, era un hecho tan decisivo como enigmático. Yo quería saber qué era realmente. Este enigma no me abandonó nunca más y me ha perseguido durante la mayor parte de mi vida, y aunque a la larga he logrado averiguar ciertas cosas, el misterio sigue allí (p. 463).

Resonaban en estas preguntas, otros episodios biográficos anteriores por supuesto. Pero, sobre todo, se le sumaría otro acontecimiento decisivo posterior: la toma e incendio del Palacio de Justicia de Viena, conocida como la Revuelta de julio de 1927. Según sus propias palabras, le debe a su participación en las masas que protagonizaron esos sucesos algunas de las ideas más importantes que figuran en el libro:

Cuanto iba a buscar en las fuentes más remotas, cuanto seleccionaba, examinaba, anotaba, leía y releía más tarde como bajo la lupa del tiempo, a todo esto podía oponerle el recuerdo de ese acontecimiento crucial y siempre vivo en mi memoria, aunque después se produjeran cosas de mucho mayor envergadura, que involucraron a más gente y tuvieron consecuencias de mayor peso para el mundo (Canetti, 2012c: 644).

Son este tipo de experiencias, sobre las que era para Canetti imposible dudar porque las había vivido en carne propia y que lo habían hecho conciente de lo "*grato*" que es entregarse a la masa, la que textos como el de Freud hacían *desaparecer*, frente a las cuales éste se demostraba completamente ciego pues, como otros que le precedieron,

se habían cerrado a la masa: les resultaba extraña o parecían temerle (...) Les parecía algo así como un leproso, una especie de enfermedad cuyos síntomas había que encontrar y describir. Confrontados con la masa, les parecía decisivo conservar la mente clara, no dejarse seducir ni perderse al contacto con ella (Canetti, 2012c: 535).

Era la falta de aceptación de ese fenómeno que Canetti conocía desde adentro, su falta de una experiencia propia, a la par que el intento de suplirla con las descripciones de Gustav LeBon —que se referían a fenómenos completamente distintos a los que buscaba explicar—, así como lo inadecuado de sus herramientas forjadas en el estudio del individuo aislado en la consulta terapéutica, lo que hacía del texto de Freud un intento insatisfactorio de desentrañar el problema de la masa. Al atribuir el fenómeno a la economía libidinal, Freud no hacía otra cosa que eliminarlo

del mundo, reducirlo a lo ya conocido, y mientras que ese hecho enigmático debía ser investigado a fondo, "viviéndolo primero y describiéndolo luego, pues su descripción era una especie de tergi-versación cuando no existía la vivencia previa" (Canetti, 2012c: 536).

Y si bien es cierto que, como afirmaba Canetti y se refleja en su escritura, la masa debía ser abordada como un fenómeno que "había existido siempre", aunque ahora mucho más, su manera de interrogarlo en su relación con el poder y la supervivencia, aspectos ausentes en la formulación original de proyecto y que se integrarían con el correr del mismo, que no es otra cosa que el devenir del siglo, está impregnada de una decidida revuelta contra la forma de la "comunidad-para-la muerte" (p. 617), según la expresión de Sloterdijk (2007), que dominó el horizonte cultural germánico en ocasión del desencadenamiento de la guerra de 1914 y que constituyó la piedra angular del nazismo. Se trataba de ese renovado "pathos de la comunidad" que emergía de la mano de la "metafísica de la guerra", o *Kriegsideologie* según la expresión de Thomas Mann, en una constelación tan bien reconstruida por Domenico Losurdo (2001), y en la cual el casi místico abandono de la individualidad y fusión en un cuerpo colectivo forjado a partir de la participación común en la guerra, hacía de la proximidad de la muerte, particularmente de aquella ocurrida heroicamente en el campo de batalla, la experiencia capaz de darle su verdadero sentido a la existencia. Una forma del cinismo de la época en el cual la idealización de la figura del guerrero se proyectaba sobre el telón de la conformación de la gran maquinaria militar, en torno a la cual el pueblo, la nación entera se constituía en una unidad de combate pretendidamente homogénea, como el verdadero sujeto, mientras que el héroe individual, el "hombre", que la cultura burguesa había inventado, era consumido en las trincheras. Y que por otro lado, era una deriva particular de aquello que para Sloterdijk (2002) constituye el proyecto político de la modernidad: esto es conformar a la masa como sujeto.

Esa pathos de la comunidad para la muerte partía, entonces, de la vinculación de la guerra con una saludable e indispensable *meditatio mortis*, como recuerda Losurdo, lo cual tuvo tal pregnancia cultural que dejó su impronta inclusive en el pensamiento de Freud (1980), capaz de afirmar en *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, escrito en 1915, lo siguiente:

Pero la guerra no puede eliminarse [...] ¿No hemos de ser nosotros los que cedamos y nos adecuemos a ella? [...] ¿No sería mejor dejar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos el lugar que por derecho le corresponde [...]?, para concluir con su célebre adagio "Si quieres poder soportar la vida, disponte a aceptar la muerte" (p. 300).

Toda la obra de Canetti se erige en contra de esta ideología, ya que en su caso la experiencia de la muerte –en particular la del miedo a la misma y la de su *sobrevivencia*– en tanto meollo del poder, adquiere, en contra tanto de su aceptación como de su glorificación, la forma del objeto de una confrontación, no cualquiera sino la última y fundamental: "Hay pocas cosas malas que no tuviera que decir del ser humano y de la humanidad. Y, sin embargo, [...] solo odio verdaderamente

una cosa: su enemigo, la muerte" (Canetti, 2012d, p. 11), afirma en las primeras páginas de su autobiografía. Cuestión que es tanto más importante ya que la de Canetti es una época que "mima a la muerte", de ahí que con más razón esa oposición inexorable contra su época, que forma parte de aquello que caracteriza a un escritor, sea su rechazo: "Mientras exista la muerte, toda opinión será un protesta contra ella (...) mientras exista la muerte, nada hermoso será hermoso y nada bueno, bueno" (Canetti, 2012b: 300).

De ahí su crítica a los que llama "los filósofos que quisieran *entregarnos* la muerte como algo que *debemos llevar*, como si desde un principio hubiera estado en nosotros" (Canetti, 2012e: 386), trasladándola del final de la vida al comienzo, transformándola en el "acompañante más íntimo", tratando de darle una forma más "atenuada y familiar", ya que así les resulta más tolerable, sin darse cuenta que con eso le otorgan más poder pues paralizan la fuerza de quienes podrían ponerse en guardia contra ella: "impiden el único combate por el que sería digno combatir. Convierten en sabiduría lo que es capitulación. Persuaden a todos a ser tan cobardes como ellos mismos" (Canetti, 2012e: 386)". De hecho, la pulsión de muerte freudiana es para Canetti una versión todavía peor que está filosofía para la muerte, porque no es ni siquiera filosofía, sino que le otorga a la peor herencia de ésta un ropaje biologicista que le da mayor prestigio.

La figura de la enemistad, entonces, ocupa un lugar fundamental en el pensamiento de Canetti, como el lugar en donde éste puede reencontrar esa fuerza que brota del contemplar su objeto por primera vez. Y esa es la función que cumplen para él quienes califica como sus "grandes enemigos": Hobbes, De Maistre, Nietzsche. Y es por ello que lo que denominaba su "Biblia del pensamiento", es decir, su colección de libros más importantes estaba compuesta particularmente por los libros de sus enemigos, a los cuales Canetti les dedica apuntes particularmente indicativos de la conformación de su pensamiento contra la muerte.

Ciertamente es Thomas Hobbes, aquel a quien califica como el más importante, justamente por su pensamiento "radical y extremo", capaz de mirar directamente al miedo, de conocerlo y expresar ese conocimiento de un modo abierto, sin enmascarar el poder, ni su peso, ni su posición central, pero tampoco exaltándolo. Y es eso afirma Canetti (2012e) que ahí se encuentra "la raíz espiritual de aquello que quiero combatir más a fondo" (p. 167), pues "su concepción del poder es justamente la que yo aspiro a destruir", por ello lo considera "el adversario al cual *escucho*" (p. 190).

De forma similar, la utilidad de Joseph De Maistre reside en la repulsión que nos genera su lectura, ya que "aquello que, por haberlo deseado y creído durante tanto tiempo, nos acaba pareciendo insulso, se vuelve otra vez importante gracias a la convicción con la que él defiende lo contrario". En este caso, afirma Canetti (2012e), "su punto de partida es la maldad del ser humano, que constituye su convicción inquebrantable. Pero se lo concede todo al poder que debe domar esta maldad, convirtiendo al verdugo en una especie de sacerdote" (p. 307). En ese sentido, "ve a través de las reglas del juego social de la humanidad. El horror del matadero, sobre el cual se fun-

da todo, está tan presente en él como en mí. Pero él lo acepta, lo reconoce, y como está decidido a reconocerlo, se convierte en su panegirista". (p. 223).

Su admiración por Hobbes y De Maistre, en tanto pensadores terribles, se distingue de lo que le genera ese otro enemigo que Canetti encuentra en Nietzsche, porque los primeros pueden "decir lo terrible y, sin embargo, no permiten que el miedo que los domina se convierta en medio para magnificarse a sí mismos", como si de ello pudiesen obtener una "gloria personal". Es el caso de Nietzsche, según Canetti (2012e), "su libertad contrasta penosamente con su apetencia de poder, a la cual finalmente sucumbió". En cambio, "los pensadores que están llenos de un miedo sincero por los hombres son víctimas de él, como todos los demás, y no intentan utilizarlo subrepticamente para sí mismos" (p. 266).

La confrontación con la muerte adquiere, en estos apuntes, la forma de un duelo al mismo tiempo personal y epocal contra sus filósofos, pero no con cualesquiera sino con aquellos que son capaces de mirar cara a cara a la Gorgona. Por eso no se trata solamente de rechazar sus elegías, sino de captar el modo en que están, aunque lo acepten en vez de rechazarlo, colmados por el miedo a la muerte y pueden comprender que es de allí de donde brota el poder.

Eso no quiere decir que no poseamos la capacidad de resistir la tentación del poder y, aún impregnados al límite por el miedo, imaginar otras formas de ser con los otros. Y el escritor tiene al respecto una responsabilidad indeclinable:

Es propia de todos los pensadores que parten de la maldad del ser humano una enorme capacidad de persuasión. Suenan experimentados valientes y veraces. Miran a la realidad cara a cara y no temen llamarla por su nombre. Solamente más tarde nos damos cuenta de que nunca es toda la realidad, y de que sería aún más valiente ver en ella, sin falsearla ni embellecerla, el germen de otra realidad, que sería posible en otras circunstancias. Aunque esto último sólo se lo confiesa quien conoce la maldad todavía mejor, la tiene en su interior, la busca y la encuentra dentro de sí: el escritor (Canetti, 2012e: 307).

Ello depende de ese proceso casi inexplicable e inexplorado que Canetti denomina *metamorfosis* y al cual le dedica un capítulo fundamental de *Masa y poder*. Esta es la posibilidad de transformarse en *otro*, no un aparentar o simular hacia el exterior mientras que internamente se sigue siendo dueño de sí mismo, sino de una conversión que pone en suspenso esa mismidad y unicidad, llegado el caso inclusive en su dimensión corporal. Por ello, no es casual que encuentre uno de sus ejemplos más valiosos en los *presentimientos* de los bosquimanos cuyos indicios se *sienten* en el (ya no tan) propio cuerpo, justamente en ese rasgo en el cual este se identifica con otro.

A la metamorfosis, decía Canetti, le debemos lo mejor de nosotros mismos, esto es, la posibilidad de resistir a la tentación de ser completamente Uno, de mantener la apertura del ser con

los otros. Y en esos términos recuerda las sesiones de lectura de Shakespeare junto a su madre en las que se forjó ya en su infancia “la convicción de estar integrado por muchas personas, de las que no soy en absoluto conciente” (Canetti, 2012d: 124), así como el frenesí de escritura con el que comenzó a redactar su proyecto de una *Comédie Humaine de la locura*, del cual solo vería la luz *Auto de fe*, acaparado por “un furioso intento por olvidarme de mí mismo a través de la metamorfosis” (Canetti, 2012c: 717). Pero es en sus apuntes donde se refleja más acabadamente el intento por dar rienda suelta a este proceso, razón por la cual ocupan un lugar central en su obra. Al respecto él mismo reflexionaba que

Un hombre –y esta es su mayor suerte– es un ser plural, múltiple, y solo puede vivir por cierto tiempo como si no lo fuese. En los momentos en que se ve a sí mismo como esclavo de sus objetivos, no hay sino una cosa capaz de ayudarlo; ceder a la pluralidad de sus inclinaciones y anotar, sin elección previa, lo que se le pase por la cabeza. Y esto debe aflorar como si no viniese de ningún sitio ni condujese a lugar alguno: será en general algo breve, ágil, a menudo fulminante, no verificado ni dominado, carente de vanidad y de todo objetivo (Canetti, 2012a: 343).

No es de extrañar que en *Masa y poder* la indagación sobre la metamorfosis anticipe justamente al tratamiento de esa enfermedad del poder que es la paranoia. El poder aparece bajo esta luz como un proceso de “antimetamorfosis”, es decir, como una batalla infinita contra las metamorfosis en lo que estas tienen de espontáneas e incontroladas, de incesantes y fugaces; y, en ese punto, coincide con la exigencia de autonomía, unicidad e inmutabilidad del individuo que se impone por sobre la fluidez de las influencias que unos tienen sobre otros.

Pero que la paranoia pueda ser considerada la “hermana gemela” del poder se debe a que en ella la antimetamorfosis se ejerce de manera tirana. Eso demuestra en su lectura de ese texto inquietante que, dicho sea de paso, pone nuevamente sobre la mesa su (des)encuentro con Freud: las memorias de Daniel Paul Schreber, un hombre –decía Canetti–, que por fortuna para el mundo, solo vivía en su delirio, pues en este ya estaba contenida la ideología del nacionalsocialismo. En uno de sus apuntes, escrito en 1949 mientras se hallaba concentrado en su interpretación, se refiere al “carácter completamente cerrado del delirio”, a su hermetismo total, “todo es como granito; todo es oscuro, y como algo natural nos van invadiendo esas tinieblas duras” y, agrega Canetti (2012e), “en vano buscamos con la mirada algo fluido en lo cual sumergirnos y dejarnos arrastrar” (p. 173).

En este punto, Canetti (2012e) reconoce en su técnica de escritura una lucha contra-paranoica, afirmando que “en todo en cuanto he intentado me he protegido siempre justamente de este cerramiento; solo aberturas, solo espacio, era mi pensamiento dominante: mientras quede mucho espacio, nada se habrá perdido”; de ahí que frente a la fuerza paranoica valore su propia tendencia al desvío, al aplazamiento y a abordar los mismos problemas desde ángulos diversos, la

búsqueda de miradas nuevas y, sobre todo, jamás entregarse a “un solo método, y sobre todo no a uno propio” (p.175).

Este es el sentido preciso que tiene para Canetti afirmar que el escritor es el guardián de la metamorfosis, lo cual adquiere una dimensión ético-política en tanto está en juego el cuidado de la posibilidad de escapar al poder, de mantener el ex-tasis del ser que es siempre ser-con los otros.

Por ello, la metamorfosis es también la única posibilidad de acceder realmente al otro, y no solo eso sino también de conservarlo dentro de sí. Y si uno pudiese en todo caso pensar en la posibilidad de una comunidad-contra-la-muerte, sería aquella basada en la deuda que nos compromete a responsabilizarnos de todos los que han tenido que morir para que podamos sobrevivir, lo cual se traduce paradójicamente en el deber de no dejarlos morir. En ese sentido, afirma Canetti (2012e),

en toda vida es posible encontrar los muertos de los que la persona en cuestión se ha alimentado. En hombres tiernos, buenos, ordinarios, malos, en todas partes están los muertos de los que se ha alimentado. ¿Cómo puede soportar la vida alguien que sabe esto de sí mismo? Prestando a sus muertos su propia vida, no perdiéndola nunca, perpetuándolos (p. 273).

La metamorfosis adquiere, en este caso, la forma de la rememoración y se configura como el reverso del catastrofismo del paranoico cuyo poder se alimenta de las masas de cadáveres que se amontonan unos sobre otros y encima de los cuales él se yergue, complaciente, como el único sobreviviente. La responsabilidad del escritor adquiere en este punto su mayor alcance, pues es a través de la palabra que se nos abre la posibilidad de una (sobre)vida en común de índole por completo distinta, lo cual por supuesto atañe particularmente a la época que a Canetti le ha tocado vivir:

Lo que queda del país al que han arrasado de todas las maneras posibles quiero, como judío, guardarlo dentro de mí. Su destino es también el mío; pero yo llevo también en mí una parte de la herencia común de la humanidad. Quiero devolverle a esta lengua lo que le debo. Quiero colaborar a que la gente tenga algo que agradecer (Canetti, 2012e: 79).

Es por la misma razón que su homenaje a Broch es mucho más que un mera distinción, como el mismo Canetti (2012b) lo expresa de un modo que no podría decirse más claramente: “si bien todos hemos de morir, aún no es seguro del todo que tú también debas morir. Tal vez tus palabras tengan que representarnos precisamente ante las generaciones futuras. (...) Nuestra época no te abandonará” (p. 293).

Referencia bibliográficas

Bollacher, M. (2012) "Me inclino ante el recuerdo": los escritos autobiográficos de Canetti". En Canetti, E. *Obras completas II. Historia de una vida*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

Canetti, E. (2012a) "Diálogo con el interlocutor cruel". En *Obras completas V. La conciencia de las palabras*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

----- (2012b) "Herman Broch". En *Obras completas V. La conciencia de las palabras*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

----- (2012c) "La antorcha al oído". En *Obras completas II. Historia de una vida*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

----- (2012d) "La lengua salvada". En *Obras completas II. Historia de una vida*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

----- (2012e) "La provincia del hombre". En *Obras completas IV. Apuntes (1942-1993)*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

----- (2012f) "Masa y poder". En *Obras completas I. Masa y poder*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

Freud, S. (1980). "De guerra y muerte. Temas de actualidad". En *Obras completas 14*. Buenos Aires: Amorrurtu.

Losurdo, D. (2001) *La comunidad, la muerte, Occidente*. Buenos Aires, Losada.

Sloterdijk, P. (2002) *El desprecio de las masas*. Valencia: Pre-textos.

----- (2007) *Crítica de la razón cínica*. Barcelona: Siruela.

----- (2010) *En el mundo interior del capital*. Barcelona: Siruela.

Sontag, S. (2007) "La mente como pasión". En *Bajo el signo de Saturno*. Buenos Aires: Debolsillo.

Pedro Cerruti: IIGG, UBA / CONICET pcerruti@sociales.uba.ar Pedro Cerruti es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es docente de grado y posgrado en la UBA e investigador en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y en el Centro de Estudios en Historia, Cultura y Memoria (CEHCM) de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Su campo de interés se ha orientado al análisis de los acontecimientos de la violencia social, los comportamientos multitudinarios y las formas de subjetivación, desde una perspectiva que integra la teoría social, la filosofía y la crítica cultural. Ha publicado numerosos capítulos de libros y artículos en revistas académicas especializadas y es autor del libro *Genealogía del victimismo. Violencia y subjetividad en la Argentina posdictatorial* (UNQ, 2015).

El abordaje del Poder en Lukes, Bourdieu y Giddens. Un vínculo social complejo.

Luis Ernesto Blacha (UNQ/CONICET)

Resumen: El poder es un vínculo social complejo que se inserta en las preocupaciones fundacionales de la sociología sobre la consolidación del orden. El enfoque radical de Steven Lukes permite dar cuenta de una problemática que adquiere múltiples formas y cuyas consecuencias atraviesan todo el entramado social. A través del poder es posible dar cuenta del carácter interdependiente del mundo social, tal como subrayan las perspectivas contemporáneas. Las prácticas sociales son la intersección entre biografía e historia, suponiendo una combinación entre límites y potencialidades que recorren la teoría social.

Con el enfoque radical de Lukes como punto de partida, la propuesta es destacar las preocupaciones y abordajes compartidos con el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. El diálogo entre estas perspectivas contemporáneas permitirá enriquecer el debate y destacar la complejidad del objeto de estudio. La reflexividad, los habitus, el conocimiento de los actores y su capacidad para resignificar los elementos culturales disponibles dan cuenta de las múltiples formas que adquiere el fundamento del orden social.

Palabras Clave: poder; orden social; estado; sociología.

The Approach of Power in Lukes, Bourdieu and Giddens. A Complex Social Bond.

Abstract: The power is a complex social bond that is added in the foundational worries of sociology about the consolidation of the order. The radical approach of Steven Lukes shows the difficulties that acquire numerous ways and whose consequences go through all the social scheme. It is through power that it is possible to account for the independent nature of the social world as contemporary perspectives highlight. The social practices are the intersection between biography and history, meaning a combination between limits and potentialities that go over the social theory.

Taking into account Lukes's radical approach as a starting point, the proposal is to emphasize the worries and approaches share with the genetic structuralism of Pierre Bourdieu and the theory of structuralism of Anthony Giddens. The dialogue between these contemporary perspectives will allow to enrich the debate and to highlight the complexity of the object of study. The reflexivity, the habits, the knowledge of the actors and their ability to signify the available cultural elements show the numerous ways that acquire the grounds of social order.

Key Words: power; social order; state; sociology.

1. Presentación

El poder es un vínculo social complejo que se inserta en las preocupaciones fundacionales de la sociología sobre la consolidación del orden. El enfoque radical de Steven Lukes permite dar cuenta de una problemática que adquiere múltiples formas y cuyas consecuencias atraviesan todo el entramado social. A través del poder es posible dar cuenta del carácter interdependiente del mundo social, tal como subrayan las perspectivas contemporáneas. Las prácticas sociales son la intersección entre biografía e historia, suponiendo una combinación entre límites y potencialidades que recorren la teoría social.

Con el enfoque radical de Lukes como punto de partida, la propuesta es destacar las preocupaciones y abordajes compartidos con el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. El diálogo entre estas perspectivas contemporáneas permitirá enriquecer el debate y destacar la complejidad del objeto de estudio. La reflexividad, los hábitos, el conocimiento de los actores y su capacidad para resignificar los elementos culturales disponibles dan cuenta de las múltiples formas que adquiere el fundamento del orden social.

2. El carácter potencial y social del poder

Los vínculos de poder tienen un carácter social, tal como destaca el abordaje sociológico fundacional de Max Weber (1864-1920). El sociólogo alemán fue "el *"realista"* que proporcionó el tratamiento más sutil y rico de poder y autoridad en toda la historia de la teorización social y política." (Lukes, 2001: 750) El *"realismo"* hace referencia a la corriente neomaquiaveliana que interpreta que todas las sociedades están divididas en dos clases: una minoría gobernante y una mayoría gobernada. En el caso de Weber, el vínculo entre gobernantes y gobernados se caracteriza por la interdependencia que destaca su dinamismo. El poder es una interacción social en donde sus participantes tienen cierta capacidad de acción que, por lo general, es asimétrica. Este concepto fundamental de las ciencias sociales se caracteriza por tener *"muchas formas: la riqueza, los armamentos, la autoridad civil, la influencia en la opinión."* (Russell, 2013: 12-13)

La definición weberiana es un punto de partida que estimulado múltiples abordajes por parte de diversos autores. La interacción entre actores es una constante en estas definiciones, vinculándose con la internalización de normas y el fundamento del orden que transforman en sociales las acciones individuales. El estudio del poder es *"el principio del conocimiento sociológico, pero la esencia de ese conocimiento es que el poder reside en los hombres."* (Horowitz, 1973: 30-31) Es un concepto que da cuenta de la interdependencia entre el actor y el entramado de interacciones. El vínculo entre biografía e historia está mediado por el poder, destacando la influencia de la cultura en la constitución de los individuos y su capacidad para actualizar y resignificar los elementos culturales disponibles.

En el poder hay un carácter *"potencial"* en donde podría imponerse la propia voluntad aún frente a la resistencia. Esta posibilidad de oponerse al poder, lo transforma en *"la capacidad de un grupo de superar o neutralizar la resistencia de otros grupos a la realización de los propios intereses (de nuevo: materiales o ideales)."* (Poggi, 2005: 47-8) Es, entonces, la *"posibilidad de hallar obediencia, entre ciertas personas, a un orden que posea determinado contenido."* (VVAA, 1991:37) Su efectividad aumenta con la utilización del aparato administrativo como medio de las interacciones de poder, en tanto que éste necesita del saber especializado, la organización, la técnica y la calculabilidad para que sea socialmente aceptado. (Poggi, 2005: 50) Otro aporte original de la perspectiva weberiana

El alcance geográfico pero también temporal de los vínculos de poder se incrementan con la mediación del aparato administrativo. La burocratización se convierte en *"el medio específico para transformar un *"accionar de comunidad"* en un *"accionar social"* ordenado racionalmente."* (VVAA, 1991: 43) Este proceso tiene una importancia destacada en la constitución y consolidación del orden social. A su vez, las prácticas administrativas del Estado moderno promueven un *"ethos"* característico en los funcionarios que se fundamenta en la selección a través de títulos académicos y capacitaciones específicas. (Du Gay, 2012) En estos ámbitos se consolida un carácter práctico del poder que potencia la importancia estatal en su vínculo con otros grupos que compiten por legitimar su autoridad. (Migdal, 2011: 34)

En los ámbitos administrativos estatales surgen un conjunto de prácticas que le son característica, excluyendo algunas interacciones mientras estimulan otras. El sociólogo norteamericano Charles Wright Mills (1919-1962) destaca la importancia de la socialización en estas estructuras administrativas como fundamento del orden social. Al caracterizar a la élite del poder, Wright Mills incorpora la socialización como un componente indispensable en la asimetría en las cuotas de poder que tienen los gobernantes con respecto a los gobernados. A través de la selección y delimitación de prácticas es posible establecer continuidades entre pasado y presente, mientras se adquieren potencialidades futuras. Este abordaje da cuenta de la complejización del entramado social, que van más allá del estudio fundacional desarrollado por Weber.

La interdependencia que caracteriza el entramado de interacciones y los actores que las implementan destaca la necesidad de actualizaciones en las prácticas sociales. La interacción social es necesaria para definir al poder porque es una relación social que se enmarca en un contexto determinado y delimitado. La capacidad relacional del poder lo caracteriza como un proceso que es "creado" y "recreado" con continuidad. El contexto condiciona al poder pero sus consecuencias se expanden en el tiempo y el espacio.

El carácter dinámico del poder y las múltiples formas que adquieren las interacciones que lo componen, transforman a las estructuras administrativas en mediadoras entre los diversos componentes del entramado social. Las sociedades, por lo tanto, "*están constituidas por múltiples redes socioespaciales de poder que se superponen y se intersectan.*" (Mann, 1991: 14) Las múltiples formas del poder dan cuenta de un objeto de estudio complejo que delimita y potencia las interacciones sociales. Las perspectivas sociológicas contemporáneas de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens permiten dar cuenta de estas transformaciones y subrayar el carácter constitutivo del poder en el entramado social y en los actores que lo componen.

También es posible interpretar el poder como redes. Se puede identificar cuatro que tienen supremacía con respecto al resto. Es el esquema IEMP que propone Michael Mann (1942) y hace referencia a las "*las relaciones ideológicas, económicas, militares y políticas.*" (Mann, 1991: 15) Son redes superpuestas de la interacción social que promueve y delimitan las interacciones. Es el marco de referencia de los vínculos sociales que conforman el cúmulo de experiencias precedentes; los elementos culturales disponibles, la capacidad de resignificarlos que poseen los actores; las estructuras administrativas y las expectativas futuras que modifican las acciones presentes. Un abordaje que incorpora las preocupaciones de Steven Lukes y propone una reconstrucción histórica de los vínculos de poder y sus diversas "*encarnaciones.*"

Con la caracterización weberiana clásica como punto de partida, Steven Lukes (1941) acuña una definición del poder que toma en cuenta varios de los aportes de la teoría social contemporánea. Un abordaje analítico que se enmarca en la complejización del entramado social y en el diálogo entre las distintas perspectiva que componen la teoría social. El dinamismo de las interacciones sociales se combina con el carácter polimorfo del poder. El politólogo inglés entiende

que el poder "es una capacidad, no el ejercicio de esa capacidad." (Lukes, 2007: 25) Esta perspectiva destaca el carácter potencial del poder como una de sus particularidades.

La idea del poder como potencialidad puede rastrearse hasta el *Tractatus Politicus* de Baruch Spinoza (1632-1677), quien diferencia entre las palabras latinas "potentia" y "potestas". La primera refiere al "poder de las cosas en la naturaleza, incluidas las personas, "de existir y actuar." (Lukes, 2007: 81) Mientras que la "potestas" se utiliza para hablar "de un ser en poder de otro" (Lukes, 2007: 81), es decir, como una capacidad para conseguir una determinada serie de resultados a causa del "poder sobre".

El enfoque radical de Lukes, da cuenta que la potencialidad del poder permite que los cambios en la estructura social se realizan utilizando los "materiales" culturales disponibles en una sociedad determinada. Un abordaje que va más allá de la idea marxista de que todo modo de producción tiene en su seno la semilla de su propia destrucción; porque toma en cuenta aquellos cambios más sutiles en las relaciones de poder así como la capacidad de "fingir" interés por parte de los gobernados como un aspecto constitutivo de esa misma relación de poder. Además, incorpora la incertidumbre de las relaciones sociales, quitándole importancia explicativa al determinismo marxista del cambio social.

El carácter potencial del poder incluye la posibilidad de que sus participantes "finjan" cierto compromiso e internalización de normas en sus interacciones y es otro aporte original de Lukes. Además, los gobernantes pueden favorecer al resto del entramado social con sus decisiones. La propuesta de Lukes va más allá de una sociedad con grupos antagónicos, como teorizan los neo-maquiavelianos "realistas", destacando la coincidencia de intereses y la falta de una dirección delimitada previamente en los vínculos sociales. El orden social incluye una combinación entre cierta obediencia "voluntaria" e "involuntaria", sin que ambas se excluyan. La capacidad de "fingir" permite que se produzcan cambios en el entramado social que pueden ser orientados por los vínculos de poder, dando cuenta que los actores pueden resignificar los elementos culturales.

La potencialidad del poder lo convierte en una capacidad que puede desarrollarse en "ausencia de conflictos y agravios observables." (Lukes, 2001: 759) Es un conjunto de prácticas omnipresentes que pueden, o no, ejercerse. La propuesta radical de Lukes conjuga omnipresencia con cierta invisibilidad del poder, que puede no "presentarse" y los gobernantes no "utilizarlo". La eficacia del poder es mayor cuando "es mínimamente accesible a la observación, tanto para los actores como para los observadores." (Lukes, 2007: 69) Para Lukes "el poder es una potencialidad, no una realidad." (Lukes, 2007: 76) Este abordaje se diferencia del implementado por Michel Foucault (1926-1984).

El biopoder foucaultiano no concibe un afuera y tiene abarcarlo todo. El enfoque radical de Lukes considera que es

[...] una llamativa exageración utilizada en sus descripciones puramente típico- ideales del poder disciplinario y del biopoder, y no un análisis de la

medida en la que las diversas formas modernas de poder que él identifica tienen realmente éxito, o no, en asegurar la obediencia de quienes están sujetos a ese poder (Lukes, 2007: 116).

Los actores pueden fingir su apoyo y cierta aceptación de las prácticas que los constituyen como sujetos, sin implicar una internalización acrítica de estas pautas. El poder actúa "a través" de los individuos y no contra ellos, constituyéndolos y siendo, a la vez, su vehículo. Donde hay poder hay resistencia, aunque ésta "no se encuentra nunca en situación de exterioridad con relación al poder." (Lukes, 2007: 112). El poder tiene una capacidad transformadora del entramado social. (Scribano, 2009: 119)

El poder supone un vínculo social que es encauzado "formalmente" por los medios sociales disponibles que constituyen la burocracia, que también influye en este carácter potencial. La estructura administrativa canaliza y define los "habitus" sobre los cuales teoriza Pierre Bourdieu y que serán abordados en el próximo apartado. Además, estas estructuras comienzan, de forma paulatina, a consolidar intereses específicos que lo convierten de un medio a un fin en sí mismos. La potencialidad del poder adquiere un enraizamiento en concreto en los canales administrativos. El dinamismo de las interacciones se fundamenta en estas estructuras que actúan, al mismo tiempo, como límites y posibilitadores de las prácticas sociales. El poder supone una internalización de ciertos esquemas de pensamiento y cosmovisiones, los cuales pueden ser sólo compartidos "en parte" en tanto existe la posibilidad de simular la aceptación de ciertas pautas sociales, tal como propone Lukes.

Las estructuras administrativas también canalizan el vínculo entre el conocimiento y el entramado social que es su objeto de estudio. La internalización de normas sociales está delimitada por este conjunto de saberes porque influyen en las formas en que los hombres interpretan el mundo. La capacidad reflexiva del sujeto moderno es parte constitutiva de los vínculos de poder y de la potencialidad que identifica Lukes. El ser humano es el único ser viviente que sabe que conoce. El hombre piensa, pero este pensamiento es una actividad reflexiva. La reflexividad es el acto por el cual los hombres son concientes de que piensan sus acciones, permitiéndoles adaptarse más rápidamente al contexto que les toca vivir. Pueden modificar sus acciones mientras las llevan a cabo y, en el largo plazo, pueden incorporar pensamientos anteriores sobre acciones similares del pasado. La reflexividad es una influencia más del contexto sobre el individuo. (Giddens, 1998) El abordaje de Lukes también toma en cuenta estas modificaciones que puede introducir el actor en el transcurso de su acción. El poder continúa guiando la acción modificada a través de la mediación que supone la cultura y, de hecho, posibilita esa "desviación".

El vínculo entre poder y saber que identifica Lukes también se diferencia de la propuesta foucaultiana. Para el politólogo inglés, es posible dar cuenta del carácter constitutivo de los saberes socialmente imperantes pero también de un sentido práctico que los actores emplean en sus prácticas. El carácter potencial del poder permite consolidar nuevos vínculos a través de una

apropiación reflexiva del contexto de interacción. El abordaje de Lukes resulta más inclusivo que el abordado por Michel Foucault y también se expanden sus implicancias en el entramado social.

Cultura y poder son, por lo tanto, dos conceptos omnipresentes en la vida social que delinean, orientan y acompañan las biografías de los individuos situados en un contexto histórico determinado y delimitado. El poder está enmarcado en la cultura, porque constituye al individuo y a su entorno social; siendo caracterizado como una potencialidad, como una capacidad que no tiene por qué llevarse a cabo y que hace posible la convivencia de la incertidumbre con la certeza. La capacidad explicativa del poder para presentar la realidad social, es mediada a través de la cultura. Lukes da cuenta de estos vínculos al reconocer la capacidad transformadora del poder. Además destaca el carácter indeterminado que siempre está latente en las interacciones sociales, posibilitando dar cuenta del carácter de *"retorno latente"* de aquellas conductas que son reprimidas por la cultura para convertirse en acciones sociales. La presencia de lo *"excluido"* forma parte –al menos como ausencia– del fundamento del poder. Es la capacidad que tienen los individuos para actuar por fuera del marco de certeza que promueve los hábitos, pero con los elementos que propone y facilita la cultura. La consolidación de prácticas delimita las interacciones sociales pero al mismo tiempo amplía el alcance de las interacciones. En esta interdependencia entre restricciones y potencialidades, el poder adquiere un rol determinante: es medio pero también fin de las interacciones. En este sentido, pueden establecerse puntos de contacto en un diálogo con la sociología de Pierre Bourdieu y la de Anthony Giddens.

3. La naturalización de prácticas

El estructuralismo genético de Pierre Bourdieu (1930-2002) destaca que los individuos están conformados por un *"sentido práctico"*, el cual utilizan en sus interacciones y transforma en sociales las acciones individuales. Este sentido práctico se consolida en hábitos que resultan en una *"naturalización"* de los vínculos de poder y actúan como fundamento del orden social. La división social del trabajo y la interdependencia reflejan la complejización de las interacciones sociales y la consolidación del sujeto moderno con conocimientos que lo caracterizan y prácticas que lo individualizan. A través del concepto de hábitos, Bourdieu destaca la interdependencia individuo-sociedad, así como el carácter polimorfo del poder.

El hábito debe ser entendido como una estructura estructurante que determina lo que un individuo puede hacer. Son *"sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes."* (Bourdieu, 2007: 86) Permite al actor economizar el cálculo y la reflexión a través del uso de esquemas de clasificación y de percepción que se vinculan con el orden social vigente. También destaca cierto grado de libertad de acción que destaca el carácter actualizable del poder en las interacciones sociales. El orden social se complejiza al tener en cuenta aspectos materiales y simbólicos. El capital cultural adquiere una

importancia destacada como fundamento de un orden social determinado a través de las distintas esferas sociales, a las que el sociólogo francés define como "*campos*".

Esta propuesta supone una redefinición del fundamento de las relaciones de poder, que pasan de una legitimidad a la "*naturalización*" de las prácticas sociales que conforman los *habitus*. El *habitus* relaciona las instituciones, la sociedad y el individuo como partes constitutivas del mundo social. Su carácter actualizable y naturalizable se vincula con la potencialidad del poder que explica su papel central como fundamento del orden social. También permite ponderar los conocimientos prácticos que los individuos utilizan en cada una de sus acciones con implicancias sociales. La efectividad del poder se incrementa cuando "*es para nosotros un hecho natural.*" (de Jouvenel, 1974: 22)

La diferenciación que resulta de la complejización del entramado social fundamenta y promueve el desarrollo de distintos *habitus* porque "*el mundo social moderno se descompone en una multitud de microcosmos, los campos.*" (Chauviré y Fontaine: 2008: 14) Estos campos son ámbitos estructurados de posiciones "*que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (en parte determinadas por ellas).*" (Chauviré y Fontaine: 2008: 14) Cada campo tiene un tipo de capital específico que es en parte material, en parte simbólico y cuya posición determina la jerarquía dentro del ámbito de interacción de referencia. Bourdieu destaca que los campos no son estructuras fijas, sino que son resultado de los procesos que conforman la historia de ese ámbito y se vinculan con un poder poliformo. La perspectiva bourdiana expande esta multiplicidad de formas a los distintos tipos de capital que "*permite construir un modo de representación más en condiciones de revelar la estructura, el sistema de relaciones y de dependencias, de todo universo social.*" (Chauviré y Fontaine: 2008: 14)

En este abordaje, el poder "*existe físicamente, objetivamente, pero también simbólicamente.*" (Gutierrez, 2011: 10) Es un proceso donde las prácticas actualizan sus fundamentos. A través de los *habitus* se asegura la reproducción del orden social, estableciendo continuidades -y la consiguiente posibilidad de rupturas- entre distintos momentos de un continuo histórico socialmente constituido. Se genera una situación donde "*la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.*" (Bourdieu, 2007: 90) El autor insiste en las estrategias utilizadas por los diferentes grupos sociales para extender en el tiempo su posición privilegiada dentro del campo y que puede ser interpretadas como un aspecto potencial del poder tal como lo identifica Lukes. Es el carácter potencial de extender el vínculo a través del tiempo y del espacio, que puede modificar las interacciones presentes en el "*aquí y ahora.*"

El carácter actualizable y reproducible del poder refleja la diferenciación social que promueve el carácter "*transferible*" del *habitus*. (Bourdieu, 2013) Las prácticas de los actores se convierten en estrategias al ser interpeladas desde un abordaje intergeneracional. La socialización no sólo refuerza el orden social sino que permite destacar su importancia para extenderlo en el tiempo.

Este conjunto de interacciones sociales están "*colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.*" (Bourdieu, 2007: 86) La extensión temporal del habitus combina limitaciones con potencialidades. Bourdieu destaca que

[...] es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasada que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 2007: 87-88).

A su vez, la influencia que tiene como sentido práctico supone una potencial resignificación de los elementos culturales disponibles y permitiría la capacidad de fingir aprobación que identifica Lukes.

El estructuralismo genético destaca el conocimiento que los actores emplean en sus interacciones y los distintos tipos de capital que se combinan entre los miembros del entramado social. Esta creciente complejización de marco de certezas compartidas y de los vínculos participantes permite ampliar el alcance de los vínculos de poder e identificar sus formas múltiples e interdependientes. El vínculo con el enfoque radical de Lukes se hace presente en estas preocupaciones pero el politólogo inglés identifica un orden social que también incluye la capacidad de *fingir* apoyo pero también cierta internalización de pautas. La potencialidad en Bourdieu da cuenta de las estrategias para mantener una posición social mientras que en el caso de Lukes refiere a las posibilidades presentes para cambiar un accionar determinado y también ponderar las consecuencias no buscadas de la acción sobre las que advierte la teoría de la estructuración de Anthony Giddens.

El carácter práctico del habitus se fundamenta en el conocimiento que los actores tienen del mundo social. Su carácter reproductivo coexiste con su capacidad para "*producir prácticas en número infinito, y relativamente imprevisibles (como las correspondientes situaciones), pero limitadas no obstante en su diversidad.*" (Bourdieu, 2007: 90) El habitus como conjunto de esquemas de percepción, socialmente diferenciados, también supone una internalización selectiva de las normas que fundamentan el orden social y permite predecir ciertas interacciones. A través de estas pautas compartidas es posible ampliar la potencialidad de las interacciones sociales por la mayor división social del trabajo y la complejización del entramado de interacciones. La mediación que supone la cultura se combina con los vínculos de poder para delimitar a los actores, sus prácticas y la sociedad.

Cuando la efectividad explicativa de los habitus se prolonga en el tiempo, deja de cuestionarse su carácter socialmente constituido resultando en una naturalización de este conjunto de prácticas. Bourdieu parece dar cuenta de una internalización de las normas sociales que influye en la capacidad de percepción de los sujetos sociales y delimita cómo los actores interpretan e

interpelan el mundo social. En este sentido Bourdieu incorpora las transformaciones sociales de la percepción al fundamento del orden social y a la capacidad práctica de los vínculos de poder. En los habitus se combinan el carácter de *previamente realizado* de las experiencias anteriores con la capacidad de *realizable*, porque influyen en las visiones y elementos que utilizan los actores para desplegar sus acciones con implicancias sociales. Además, Bourdieu destaca que si el habitus no se *utiliza* pierde sus características prácticas y es suplantado por otro otro que permita dar cuenta de la complejidad del entramado de interacciones de referencia. La *regularidad* regulada que posibilitan los habitus refleja el carácter reproductivo del orden social a través de las relaciones de poder. Este carácter temporal de los vínculos sociales es otro punto de contacto entre Lukes y Bourdieu.

La cultura como conjunto de prácticas precedentes destaca la importancia de los aspectos simbólicos de las interacciones sociales. Las prácticas constituyen un marco de certezas que producen una *"suerte de hipótesis prácticas fundada en la experiencia pasada, confieren un peso desmesurado a las primeras experiencias."* (Bourdieu, 2007: 88) A través de éstos pueden anticiparse resultados habituales posibles, como parte constituyente de la interacción social. El carácter asimétrico del poder también se vincula con los habitus, como conjunto de prácticas diferenciadas. Los distintos tipos de capital que identifica Bourdieu dan cuenta de la complejidad del entramado social y el carácter polimorfo del poder. Los actores establecen estrategias con distinto grado de efectividad que promueven o debilitan la perpetuación de asimetrías. (Bourdieu, 2012) La posibilidad de que surjan cambios, así como la continuidad de lo establecido, se presentan como mutuamente conformados por certezas e incertidumbres propias de lo social. La tensión entre novedades y continuidades adquiere gran relevancia en el sentido práctico, como *"dominio práctico del sentido de las prácticas y de los objetos permite acumular todo aquello que va en el mismo sentido, todo lo que se combina al menos groseramente sin dejar de ajustarse a los fines perseguidos."* (Bourdieu, 2007: 414)

El capital cultural adquiere una importancia destacada en el establecimiento de estrategias de reproducción de los habitus. La cultura amplía las fronteras temporales y espaciales de las prácticas mientras destacan la capacidad de adaptación de los actores a su entorno. Sus implicancias se concretan en las interacciones y se potencian a través de las instituciones sociales, en especial, a través de las estructuras administrativas del Estado. La capacidad de conjugar y resignificar elementos culturales actúa un canal de acceso y selección para ocupar posiciones burocráticas de importancia. Los planos material y simbólico están mediados por la cultura y, en especial, por las prácticas culturales socialmente compartidas. La posibilidad de actuar de otra manera genera incertidumbres que sólo podrán desarrollarse a través de certezas socialmente delimitadas. Este carácter dual no limita al habitus sino que lo constituye.

La extensión temporal del poder se fundamenta tanto en la internalización individual como en una naturalización de las estructuras sociales adquiridas subjetivamente. La socialización per-

mite que ciertos comportamientos puedan ser determinados automáticamente y sin cuestionamientos, resultando en la reproducción de las estructuras sociales subjetivamente aprehendidas. El poder se convierte en una relación social y en un proceso de socialización, que reflejan las asimetrías en la distribución de los distintos tipos de capital -como el económico y el cultural/simbólico- característicos de una sociedad determinada. La capacidad decisoria del individuo adquiere gran importancia a pesar de estar delimitada por la socialización a través de habitus. El carácter inercial del habitus y sus propiedades actualizables complejiza la caracterización de los vínculos de poder que se producen en esferas o ámbitos de interacción que la componen. Las fronteras permeables de estos campos dan cuenta del carácter potencial del poder y de la interdependencia que supone la diferenciación social y que otorga su carácter polimorfo al poder.

El poder es una relación social que se cristaliza en estructuras socialmente compartidas. A través de la cultura el individuo olvida el carácter adverso de la asimetría en las relaciones de poder. Además, la interacción subjetiva sólo es posible a través de la mediación que suponen la cultura y el poder. A pesar de este carácter dinámico, *"numerosos sociólogos reprochan a Bourdieu su determinismo, que niega toda libertad al actor social."* (Bonnewitz, 2006: 118) Lukes destaca que Bourdieu identifica una *"violencia simbólica"*: *"una violencia suave, imperceptible e invisible incluso para sus víctimas."* (Lukes, 2007: 172-173) Es parte de las prácticas que conforman los habitus y que delinear las estrategias que implementan los actores para trascender en el tiempo determinado bienestar social y cultural. Lukes identifica en el sentido práctico y en los habitus límites que condicionan la potencialidad del poder al mismo que lo posibilitan. Es también un modo de interpretar el alcance subjetivo de la internalización de las normas sociales en la constitución de ciudadanos.

La naturalización del poder hace referencia a su carácter actualizable que se vincula con la potencialidad del poder que explica los alcances del fundamento del orden social. También permite ponderar los conocimientos prácticos que los individuos utilizan en cada una de sus acciones con implicancias sociales. La efectividad del poder se incrementa cuando *"es para nosotros un hecho natural."* (De Jouvenel, 1974: 22) La mediación de la cultura y el carácter potencial del poder delimitan a los actores que llevan adelante las prácticas de forma reflexiva. El sentido práctico y la reflexividad son dos cuestiones centrales en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens que comparte con el enfoque radical del poder de Steven Lukes.

4. La estructuración reflexiva

El carácter dinámico de los vínculos sociales y el conocimiento de los actores adquieren nuevas implicancias para abordar el entramado social con la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1938). La reflexividad es un componente esencial de esta perspectiva porque interpreta el carácter dinámico del mundo social y de la capacidad práctica de sus actores para modificar sus

interacciones. A través de la reflexividad, es posible identificar que los actores pueden modificar sus interacciones mientras las están realizando. Los vínculos sociales adquieren características potenciales pero siempre se están dentro de coordenadas espacio-temporales específicas. También reconoce la capacidad de los sujetos para resignificar el entramado de interacción a través de los elementos culturales disponibles en un entorno y época determinada.

El conocimiento de los actores también incluye prácticas reflexivas, que permiten una monitorización subjetiva permanente, en donde las actividades pueden ser modificadas al mismo tiempo que se realizan. La teoría de la estructuración se fundamenta en un abordaje dinámico del mundo social, donde un amplio marco de certezas compartidas se combina con cierto grado latente de incertidumbre. Esta *"capacidad que tienen los agentes de monitorear reflexivamente sus prácticas."* (Scribano, 2009: 77) En esta perspectiva, la estructura *"no es algo estático y que permanece por sí misma, sino que es producida y reproducida mediante las prácticas de los hombres."* (Belvedere, 1999: 21) Es posible dar cuenta de la complejidad de las interacciones sociales, en donde se combinan distintas escalas temporales y espaciales. Las realidades locales y las globales se influyen de forma recíproca sin excluir la posibilidad que se generen cambios en el entramado social. Es un abordaje que también permite dar cuenta de la importancia de las instituciones sociales en el fundamento del orden social. Una preocupación que es uno de los objetos fundacionales de la sociología como disciplina y que se extiende las teorías contemporáneas analizadas. El orden social se fundamenta en prácticas porque para este abordaje, *"lo habitual es que el peso de la reproducción sea mayor que el de la producción de la vida social."* (Belvedere, 1999: 24)

La reflexividad también permite a los actores adaptar sus prácticas para incorporar las consecuencias no buscadas de la acción que modifican el entramado de interacción. Giddens promueve unas estructuras que se constituyen en prácticas y que también están internalizadas en los propios actores. La reflexividad supone *"un rasgo permanente de una acción cotidiana, que toma en cuenta la conducta del individuo, pero también la de otros."* (Giddens, 1998: 43) El actor espera de sus semejantes una actitud similar y de esta forma se consolida una fiabilidad que permite consolidar pautas compartidas que dan cuenta de la internalización de normas sociales y de la capacidad de los actores para interpretarlas y actualizarlas.

El carácter potencial de las interacciones sociales está presentes en las instituciones y en los marcos de certezas que delimitan los vínculos sociales y transforman la vida cotidiana. También es posible identificar en las estructuras administrativas es posible identificar cierto grado de reflexividad inherente a ellas; el cual potencia su efectividad. La centralidad de su legitimidad porque *"no se trata de un cálculo racional del interés individual, sino de la creencia de que el Estado es válido y poderoso."* (Collins, 2009: 36) A través de la burocracia las relaciones de poder potencian la asimetría de sus componentes, en tanto la organización racional del Estado permite ampliar los alcances de las acciones individuales a la vez que se guían y limitan las elecciones disponibles.

La reflexividad es posible porque hay una continuidad de las prácticas en un espacio y tiempo determinados que permite a los actores adquirir un conocimiento de su entorno. Continuidad que requiere estandarización y una virtualización del contexto espacio-temporal, que es construido socialmente. Es "*el carácter registrado del fluir corriente de una vida social.*" (Giddens, 1998: 40-41) Al vincularse como la "*duda metódica*" también puede ser interpretada como una característica de la modernidad. Es una revisión constante que realizan los actores, en donde "*las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente.*" (Giddens, 1997b: 46) El carácter dinámico de los vínculos sociales se fundamenta en su capacidad de actualizarse pero también de resignificarse.

La reflexividad que impera en el sujeto y en las sociedades modernas, da cuenta del carácter activo que tienen los individuos en sus entramados e interacciones. Este tipo de registro de la actividad es un rasgo permanente de la acción cotidiana, que toma en cuenta la conducta individual y la de los otros, esperando cierto grado de reciprocidad. Como también se incluyen en esta monitorización aspectos físicos, institucionales y sociales del contexto, dando cuenta de un entramado social amplio que incorpora y excede las realidades locales, a las cuales recontextualiza en el ámbito global. En estos mecanismos de desanclaje siempre está implícita una noción de fiabilidad que los fundamentan. (Giddens, 1997a: 36)

La reflexividad también constituye parte de la internalización de las normas que fundamentan del orden social. El conocimiento del entorno de interacción y la predictibilidad necesaria para que el individuo sea capaz de modificar su acción al tiempo que la realiza, dan cuenta del pasaje de una regulación externa al sujeto a otra de regularidad constante e internalizada. La reflexividad es la forma en la que nos miramos a nosotros mismos y a la sociedad de la cual formamos parte, porque constituye sujetos y amplía el alcance de los vínculos. Los procesos de anclaje y desanclaje (Giddens, 1997a: 81) también necesitan de cierto grado de reflexividad inherente para coordinar interacciones de escala local con otras de ámbito global y posibilitar el proceso de circulación del capital en un tiempo y espacio socialmente constituidos, virtualizados. La asimetría de los vínculos de poder se complejiza cuando son los propios quienes la resignifican de forma reflexiva.

Las capacidades reflexivas de los actores se fundamentan en un marco de certezas compartidas en el que se incluye los elementos culturales, las prácticas y las instituciones sociales. Al ampliarse el ámbito geográfico y espacial de las interacciones, se virtualizan sus actores y sus consecuencias. Es posible identificar un "*desanclaje*" de las prácticas sociales que resultan en consecuencias de escala global que suponen, a posteriori, un "*reanclaje*" que modifica el contexto de interacción local. A través de este proceso de dos etapas, Anthony Giddens hace referencia tanto a la potencialidad y dinamismo de las acciones sociales como a la creciente complejización del entramado social. La capacidad de las estructuras para producir y reproducirse da cuenta de una

preocupación analítica con implicancias prácticas que comparte con Steven Lukes y Pierre Bourdieu. Estas perspectivas contemporáneas no sólo subrayan esta complejización sino que advierten sobre su acelerado crecimiento. Las transformaciones van más allá de la escala local-global y trascienden el vínculo individual-social, destacando su interdependencia.

La ampliación de los límites geográficos, temporales y subjetivos, reflejan la creciente capacidad de los actores para transformar un entramado social que se ha internalizado. La potencialidad del poder se amplía cuando las normas sociales se naturalizan y los actores comienzan a pensar "sociológica" y reflexivamente. Es parte de la "doble hermenéutica" que caracteriza el vínculo de la teoría social con su objeto de estudio. (Giddens, 1997a) La reflexividad como un sentido práctico se consolida en habitus en donde los vínculos de poder son potencialidades que delimitan las interacciones.

5. Reflexiones finales

La múltiples formas del poder lo convierten en una importante herramienta para interpretar e interpelar un entramado social que se complejiza. La interdependencia entre los actores y el conjunto de interacciones permite dar cuenta del fundamento del orden social a través de la internalización de normas sociales, su resignificación y actualización reflexiva. El carácter potencial que identifica Steven Lukes en estos vínculos permite complementar los abordajes de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens.

El poder es siempre una relación social y su dinamismo se fundamenta en la interdependencia subjetiva que permite. A través del poder, las acciones individuales se convierten en sociales a partir de la internalización de esquemas de percepción que actualizan experiencias precedentes para resignificarlas o reproducirlas y generan consecuencias no buscadas y expectativas potenciales. El poder posibilita y delimita sus implicancias. La interdependencia entre socialización y poder genera importantes consecuencias en la conformación del entramado social y en los propios individuos.

Este dinamismo tiene también un carácter potencial que influye en las interacciones sociales. A través del enfoque radical de Steven Lukes es posible ponderar la reflexividad del mundo social que destaca la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. El abordaje del poder que propone este recorrido analítico permite dar cuenta de la interdependencia entre la complejización del entramado social y el incremento en la capacidad subjetiva para dar cuenta de estas transformaciones. Socialización, internalización de normas y potencialidades son los aspectos principales del poder que aquí se abordan desde la Teoría Sociológica.

A su vez, la "naturaleza polimorfa" (Elias y Dunning, 1996: 21) del poder se vincula con la división social del trabajo y la interdependencia resultante que guía las estrategias de los actores. La creciente individualización es un proceso posibilitado por el desarrollo de la estructura social que

permite una mayor libertad individual. La evolución del autocontrol individual, de los monopolios fiscales y de la violencia legítima por parte del Estado, son el marco de referencia ineludible para comprender la organización de las sociedades modernas y la constitución reflexiva de los sujetos. En esta construcción se potencian algunas prácticas mientras se prohíben otras. Es un sentido práctico socialmente delimitado que se cristaliza en habitus que interpretan e interpretan al entramado social.

La capacidad del poder por ocultar, supone un olvido de prácticas alternativas y de decisiones pretéritas que parecen como "dadas" al presente. La resignificación de los elementos culturales descubren un futuro "cierto" en un entramado social donde las incertidumbres se hacen presentes. La cultura también adquiere un carácter asimétrico porque media entre intereses y deseos que ella misma promueve, resultando en una "naturalización" que va más allá de una legitimación. Los habitus como esquemas compartidos de pensamiento, son también estructuras de percepción a través de los cuales los individuos construyen e interpelan las interacciones sociales. Son estas prácticas sociales las que reproducen el orden imperante. En la perspectiva de Bourdieu la efectividad del poder combina la internalización de normas con las estrategias de reproducción social que las propias prácticas ponen en juego, transformando a las normas sociales en autoacciones naturalizadas.

El poder se convierte en una capacidad que se independiza de sus prácticas concretas. Es un vínculo latente y siempre presente que se invisibiliza pero no se ausenta. Puede ser actualizado y resignificado sin perder su asimetría ni su capacidad para interpelar actores e interpretar al entramado social. Posibilita, guía y delimita las prácticas sociales desde las necesidades subjetivas. El carácter potencial del poder es el fundamento último del orden social, el cual es posible por la capacidad reflexiva de los sujetos que actúan a través de habitus en un contexto temporal continuo y cuyas implicancias siempre son, hasta cierto punto, inciertas. Las consecuencias no buscadas de la acción se combinan con la capacidad para resignificar prácticas, actualizarlas y fingir interés al interpretar el dinamismo de los vínculos sociales. El enfoque radical del poder destaca la capacidad de adaptación de los actores que gobiernan y de quienes son gobernadas. Además, la potencialidad del poder supone que éste puede ser resignificado fuera de sus fronteras visibles. La incertidumbre es parte de sus certezas y éstas se incrementan cuanto mayor sea la seguridad que transmiten. Las capacidades reflexivas, dan cuenta del vínculo individual-social, y de perspectivas espacio-temporal ampliadas en un entramado que se complejiza.

6. Bibliografía

- Belvedere, C.(1999). Interacción y estructura. Algunas consideraciones críticas. En Aronson P. y Conrado H. (comp). *La teoría de Anthony Giddens*. Buenos Aires: Eudeba
- Bonnewitz, P. (2006). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2012). *La distinción. Criterio y bases del gusto*. Buenos Aires: Taurus.
- _____ (2013). *La nobleza de Estado. Educación de elite y espíritu de cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Collins, R. (2009). *Perspectiva sociológica. Una introducción a la sociología no obvia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes
- Chauviré, Ch y Fontaine, O (2008). *El vocabulario de Bourdieu*. Buenos Aires, Atuel
- De Jouvenel, B. (1974). *El poder*. Madrid: Editora Nacional
- Du Gay, P. (2012). *En elogio de la democracia. Weber, Organización, Ética*. Madrid: Siglo XXI España
- Elias, N. y Dunning, E. (1996). *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: FCE.
- Giddens, A. (1997a). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza
- Giddens, A. (1997b). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1998). *La construcción de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu
- Gutierrez, A (2011). La tarea y el compromiso del investigador social. Notas sobre Pierre Bourdieu. En Bourdieu, P. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba
- Horowitz, I. (1973) Introducción a C. Wright Mills. En Wright Mills, C *Poder, política, pueblo*. México: FCE.
- Lukes, S. (2001). Poder y autoridad. En Bottomore, T. y Nisbet, N. (compiladores) *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007). *El poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI de España
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760*. Madrid: Alianza.
- Migdal, J. (2011). *Estados débiles. Estados fuertes*. México: FCE.
- Poggi, G. (2005). *Encuentro con Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión
- Russell, B. (2013). *El poder. Un nuevo análisis social*. Barcelona: RBA.
- Scribano, A (2009). *Estudios sobre Teoría Social Contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Meluci*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus
- VVAA (1991). *Sociología del poder*. Buenos Aires: CEAL

Luis Ernesto Blacha: CONICET-CEAR/UNQ luisblacha@gmail.com Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales (FSOC/UBA). Magister en Ciencias Políticas por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES/UNSAM). Licenciado en Sociología (FSOC/UBA). Investigador Adjunto en CONICET en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (CEAR-UNQ). Profesor Adjunto en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Entre sus recientes publicaciones se encuentra: "La clase política Argentina (1930-1943). La oposición ausente y la pérdida de poder "(2015), "Elites, monocultivo y políticas públicas en la región pampeana (1960 y 2000)" en *Contemporary Sociological Global Review* (Estados Unidos, 2015) y (en co-autoría con Ivickas Magallán, Maximiliano) "Saber, poder y naturaleza. El análisis de las vías navegables en la revista *Servir*" en *OSPITAL*, María Silvia y MATEO, Graciela (comps.): *Antes de Perón y antes de Frondizi. Las propuestas de la revista Servir*, (2015).

Vigencia del pensamiento de Sándor Ferenczi. Aportes a la concepción del poder en mutualidad.

Ana Inés Heras Monner Sans (UNSAM/CONICET)

Resumen: Se presentan algunos aportes de Sándor Ferenczi (1873-1933) para conceptualizar un tipo de práctica que se piensa como poder colectivo —se construye con otros— y que, al constituirse, se pregunta sobre su capacidad agente. A lo largo de estos años he analizado este tipo de práctica junto a participantes de experiencias auto-organizadas en Argentina que se orientan a actuar sobre algún problema social específico, intentan resolverlo y además buscan interpelar la política pública tal como está dada, para introducir novedad. Estos análisis me llevaron a indagar más específicamente sobre algunos pensadores originales, cuyo trabajo es poco conocido, al menos para la literatura accesible en castellano de corte sociológico, antropológico y de las ciencias políticas. Ferenczi es uno de ellos. A los fines de presentar mi argumento describiré primero algunas cuestiones biográficas, luego presentaré tres conceptualizaciones producidas por Ferenczi (*contra-transferencia; análisis mutuo y confusión de lenguas*) a partir de las que sostendré que nos permiten revisar las formas del poder cuando se piensa en clave de construcción colectiva.

Palabras clave. Sándor Ferenczi; poder colectivo; psicoanálisis y sociedad; auto-gestión; auto-organización.

Summary: I present the contributions of Sándor Ferenczi (1873-1933) in order to conceptualize a kind of practice that can be called *collective power* in as much as it is constructed with others and in so doing, purposely reflects over what is being achieved. I have been studying this kind of collective practice with self-organized groups in Argentina; these analyses led me to research on some original thinkers, such as Ferenczi, who seem to not be very well known in the literature written in Spanish, at least in the areas of Sociology, Anthropology and Political Sciences. I will first present Ferenczi's biographical notes, to locate him in context; then, I follow by analyzing three of his main constructs (counter-transference; mutual analysis; confusion of tongues), and finally I will elaborate on how his framework provides key elements to reflect on collective power nowadays.

Key words. Sándor Ferenczi; collective power; psychoanalysis and society; self-organization; self-management.

Introducción. El pensamiento incómodo

Mi interés en los aportes de Sándor Ferenczi (1873-1933) se origina al intentar conceptualizar un tipo de práctica que se piensa como poder colectivo —se construye con otros— y que, al constituirse, se pregunta sobre su capacidad agente. A lo largo de estos años he analizado este tipo de práctica junto a participantes de experiencias auto-organizadas en Argentina que se orientan a actuar sobre algún problema social específico, intentan resolverlo y además buscan interpelar la política pública tal como está dada, para introducir novedad (Heras Monner Sans, 2016; 2015; 2014; 2011; Heras, Miano, Burin, e.p.; Miano, Burin, Heras, en evaluación; Heras y Pagotto, 2014).

Hasta ahora, he podido interpretar que esta práctica se sostiene en cuatro operaciones concurrentes: 1) construcción de una organización orientada por una cultura democrática, en paridad para tomar decisiones y en mutualidad para la tarea; 2) revisión crítica y periódica de este quehacer a través de procedimientos grupales; 3) creación, cuando es necesario y a partir de dicha revisión, de nuevos dispositivos; 4) interrogación y actuación sobre el contexto político en que se inscriben como organizaciones. Estos análisis me llevaron a indagar más específicamente sobre algunos pensadores originales, cuyo pensamiento es poco conocido, al menos para la literatura accesible en castellano de corte sociológico, antropológico y de las ciencias políticas. Uno de ellos es Sándor Ferenczi, quien participó de forma constante en la creación del psicoanálisis, en el sostenimiento de la Asociación Psicoanalítica Internacional y de otras instancias de debate e intercambio de esa disciplina emergente. Por ello, fue parte de la propuesta psicoanalítica instituida en ese momento histórico. Sin embargo, su propuesta conceptual, su técnica profesional y el modo en que se vinculó con otros/as durante su vida, fueron a contra corriente y generaron tensiones. Según él mismo, éstas fueron de tal magnitud, y su incapacidad de darles cauce tan clara, que terminó enfermando:

¿Tengo aquí la opción entre morir y *volver a crearme*— y ello a la edad de 59 años? ¿Tiene valor no vivir la vida sino [como si fuera] de otra persona? Semejante vida ¿no es casi muerte? ¿Pierdo demasiado si arriesgo esa vida? (...) Cierta fortaleza de mi organización psicológica parece subsistir, tanto que yo, en lugar de enfermarme psíquicamente, sólo me puedo destruir en la profundidad orgánica. (Ferenczi, 1932: 280).

Falleció, efectivamente, a los 59 años, prematuramente, considerando la edad promedio de la época para su misma condición social. En tanto sostuvo una práctica y pensamiento, en parte a contramano de su momento histórico, fue un pensador incómodo. Su forma de ubicarse ha sido señalada por Gutiérrez Peláez (2013), específicamente para el contexto profesional; también ha sido identificada por otros en cuanto a su vida personal, llevada adelante “sin concesiones, típico del pensamiento de Ferenczi” (Haynal, 2001). Mi propuesta toma estos puntos de partida pero es diferente: deseo plantear que Ferenczi no fue meramente incómodo, como rasgo de originalidad profesional o caracterológico, sino que sería pertinente tomar su pensamiento y quehacer como modos políticos.

A los fines de presentar mi argumento describiré primero algunas cuestiones biográficas para luego detenerme en tres elaboraciones producidas por Ferenczi: su noción temprana de contra-transferencia; su propuesta posterior de análisis mutuo; y su posición acerca de la violencia real y simbólica entre adultos y niños, *confusión de lenguas*. Tomaré estas cuestiones tanto como analizadores de las posiciones de Ferenczi cuanto como conceptos en sí mismos, que nos permitirán pensar sobre su destino en nuestra actualidad. Sostendré que estas elaboraciones (aunque parezcan surgir y aplicarse específicamente a situaciones psicoanalíticas) nos permiten revisar las formas del poder cuando se piensa en clave de construcción colectiva, es decir, en paridad y mutualidad.

En el Apéndice he consignado la orientación teórico metodológica de mi trabajo.

Notas biográficas

Sándor Ferenczi es el octavo de los doce hijos de Bernath Fränkel y Rosa Eibenschütz, quienes provenían del entonces estado independiente de Cracovia, más específicamente Bernath de la ciudad de Cracovia y Rosa de la ciudad de Tarnov. No he encontrado fuentes acerca de cómo y cuándo se conocen pero sí datos que indican que migran a Viena primero y luego a Miskolc, Hungría, donde se establecen como familia y viven del trabajo de editor y librero que desarrolla Bernath. Al morir éste prematuramente, Rosa siguió con este negocio familiar, lo cual fue muy exigente para ella y su familia. Sándor tenía quince años cuando su padre falleció.

Es probable que la decisión familiar de instalarse en Miskolc haya tenido que ver con que existiera una suerte de corredor migratorio entre Cracovia y Austria, pasando por Hungría. Está

documentado que muchas familias se desplazaron en esos años entre esas rutas, buscando asentarse donde la situación les fuera más favorable. Así mismo, en Hungría a partir de 1868, las leyes fueron bastante liberales para la época, y respetaron, al menos en la letra escrita, los derechos de los judíos, de los húngaros —con respecto a los austríacos— y de la clase obrera, regulando en su favor cuestiones que hasta la época no eran contempladas, tales como las horas de labor y descanso, las edades reglamentarias para el trabajo, las condiciones sanitarias y educativas.

Bernath Ferenczi¹ fue un pensador radical y participó de la defensa de su identidad judeo-polaca, de sus lenguas natales y de movimientos anti-imperiales, como por ejemplo, el frustrado intento de independencia del Imperio en 1848 (Gutiérrez Peláez, 2013). En esa época en Hungría se desarrollaron rebeliones permanentes que tuvieron una cierta impronta relativa a la construcción de la *nación húngara* (contra el dominio del Imperio Turco y luego del Imperio Austríaco) y a la lucha por hacer del *magyar* su idioma nacional (resistiendo la imposición del alemán). Sin embargo, también, hubo cuestiones tensas entre distintas pertenencias etno-lingüísticas: finalmente, el *magyar* es uno entre varios idiomas que se hablaban en esa zona pero se convierte, entonces, en emblema de la causa húngara de modo tal que en el Acta de Compromiso entre Austria y Hungría en 1868 se establece como lengua oficial y se resuelve que la educación se impartiría en dicha lengua. Fue por ese entonces que se conformó un Círculo Obrero General, en cuyas reuniones participaban, hacia 1869, alrededor de 10.000 asistentes (Jozko, 2013).

Sándor habló yiddisch con su madre Rosa (Haynal, 2009), se escolarizó en húngaro y alemán, y también luego habló inglés y leyó también en francés. Además se crió en un ambiente artístico e intelectual; en el local de su padre se realizaban tertulias, donde Sándor y sus hermanos y hermanas, tuvieron acceso a mucho material de lectura. Su multilingüismo es característico de los húngaros intelectuales de la época, ya que muchos de ellos migraban —al igual que Sándor— a Viena para ir a la Universidad, donde se escolarizaban en más de una lengua.

Al terminar sus estudios se radicó en Budapest (1897), muy cosmopolita en ese momento, con una gran vida cultural y social que incluía a las artes, la cultura, la ciencia y la política como aspectos de todo un desarrollo propio. Primero trabajó en el Hospital de San Roque como médico externo en el Departamento de Enfermedades Venéreas. Aquí ya podemos notar una de sus características: aunque según él mismo esta ubicación parecía desviarlo de su objetivo (especializarse en neurología) la tomó como una oportunidad para entrar en contacto con personas y situaciones a las que, de otra manera, no hubiera tenido acceso, y propuso formas de curación originales para la época, que incluían la clínica por la palabra. En 1900 es trasladado a la unidad de neurología y psiquiatría de "Santa Isabel", también un hospital público, y en 1904 comienza a trabajar en la

[1] Sabemos que Bernath nace en una familia que se apellida Frenkel, que cambia su nombre por Fränkel (Fraenkel) y más adelante por Ferenczi, eligiendo un tipo de grafía húngara que no remite a un sufijo aristocrático (en -y) sino a uno popular (en -i), según documenta Moreau Ricaud (1996) y que puede darnos un índice de su posición en el espectro ideológico.

Policlínica del Seguro Médico Cooperativo y abre su consulta médica particular como neuropsiquiatra y clínico general. Más adelante ocupa un puesto como perito psiquiatra en los tribunales. En 1908 conoce a Sigmund Freud y se define por su formación como psicoanalista, profesión que practicó hasta su muerte (1933) en Budapest. Mantuvo así su condición de médico, psicoanalista e intelectual a lo largo de su vida.

Originalidad de Sándor Ferenczi

Fue reconocido, en su tiempo, como aquel que podía aliviar casos complejos o límite. Por ejemplo, cuando trabajó en el sector de Enfermedades Venéreas un paciente suyo —una mujer que se sentía hombre— pidió a Sándor que escribiese su biografía. Este hecho fue fuente de reflexión para Sándor. Escribió acerca del rol del psiquiatra o médico en casos donde una persona busca ayuda para trabajar sobre aspectos que son considerados tabú en la sociedad de la época y le presentan problemas que no parecen tener solución. Éste es un caso sobre el que Sándor se preocupó de darle inteligibilidad, tanto desde el punto de vista del alivio del tormento de un ser humano como desde la perspectiva científica.

Borgogno (2001) destacó también que fue en esa primera época que Sándor estaba interesado en comprender los efectos de una cura posible cuando podía encontrarse un ritmo que acoplara la capacidad de comprender del médico con la necesidad de alivio del paciente. También señala el cuidado que puso Sándor en el encuentro con *el otro* (sus pacientes) al respecto de no forzar en ellos interpretaciones o emociones que ellos no estaban en condiciones de producir. Frankel (2004) por su parte puntualizó la siempre viva curiosidad que mantuvo Ferenczi sobre el tema de los límites inter-personales, y señala que dicho interés comenzó muy tempranamente.

Estas experiencias le permitieron elaborar algunas ideas originales sobre el tema de la sexualidad, en particular sobre la relación entre amor físico y afecto (Haynal, 1997), sobre las diferencias entre estos tipos de amor, y sobre la potencia energética que parece liberar el amor sexual, denominándola *energía psíquica*. También se pronunció sobre la exploración libre del cuerpo y escribió que era preciso dedicarse científicamente a entender estos temas para evitar el prejuicio. Estos escritos son de 1901 y 1902, y como puede verse, son anteriores a los ensayos de Freud sobre su teoría de la sexualidad, publicados en 1905.

De este modo, tuvo contacto con situaciones que lo llevaron, no solamente a ejercer una clínica muy particular, combinando la atención médica generalista con algunos preceptos de lo que sería más tarde reconocido como psicoanálisis, sino también a reflexionar públicamente sobre estas cuestiones. Lo hizo como ciudadano preocupado porque algunas experiencias de ciertos individuos no quedaran solamente en una terapéutica particular que les permitiese alivio, sino que se socializaran más ampliamente para provocar un pensamiento y acción sobre las condiciones

que la sociedad de la época les imponía a algunos grupos en particular, y para urgir en modificaciones de la salud pública.

Ya desde ese entonces su perspectiva parece haber estado orientada hacia construir algo en conjunto (con otros-pacientes, con otros-colegas, con otros-amigos), a probar dispositivos novedosos (que podían no existir hasta el momento, tales como la terapia activa o el análisis mutuo más tarde), a generar conceptos que sostuvieran ese pensamiento (por ejemplo, se atribuye a él la noción de contra-transferencia), a reflexionar y objetivar esta práctica y conceptualización, y a buscar hacerla pública, debatirla y revisarla críticamente.

Vinculado a lo que venimos diciendo, no debe sorprendernos que la práctica profesional de Ferenczi estuvo ligada a profundizar sobre cómo cualquier malestar tiene raíz y vinculación psico-social. En este sentido propondré pensar su orientación como un antecedente claro de lo que luego se articuló como el movimiento institucionalista (análisis institucional) y también el movimiento relacionado a la psicología social.

Entiendo que en este sentido también fue original, ya que si bien algunos otros psicoanalistas de la época (obviamente entre ellos el mismo Freud) establecieron estas relaciones, Ferenczi buscó interpretar cuestiones singulares de sus pacientes en marcos más abarcadores, al considerar las construcciones históricas de su época, que daban otra inteligibilidad a esas historias personales. Por ejemplo, Sándor fue escuchando, anotando, comparando y poniendo en yuxtaposición, pacientemente, innumerable cantidad de historias de abuso y violencia simbólica, física corporal y sensual (también sexual). Y la elaboración sobre estas narraciones escuchadas en los tratamientos de sus pacientes lo llevó a conjeturar primero, y luego a profundizar y proponer, una teoría sobre la violencia de su época, que finalmente sintetizó en una de sus obras más controvertidas, *Confusión de Lenguas*. Sus interpretaciones le permitían acercar la idea de que existía una violencia sexual, física, psíquica y moral, que tenía lugar en la intimidad de los núcleos familiares, y que este tipo de situación tenía consecuencias para las esferas públicas de la sociedad y la política. Por este motivo, sostenía que era posible generar otro tipo de conciencia, y por ende de sociedad, si podían irse teniendo en cuenta algunas conclusiones que provenían de la clínica, en primer término, y de la teoría social-psicoanalítica en segundo lugar. O más bien, de las formas de pensar lo social que el psicoanálisis parecía poder aportar.

Así, Ferenczi intentó sacar conclusiones socio-políticas de interpretaciones que iba produciendo con pacientes singulares, provocando todo un pensamiento de tipo ético, en varios sentidos. Uno, vinculado a las relaciones entre analista y paciente; otro, vinculado a la técnica y la teoría psicoanalíticas como *institución*, y por último, otro, vinculado a cuestiones de la sociedad de la época.

A diferencia de otros médicos y psicoanalistas contemporáneos, participó en forma activa de grupos de discusión política y colaboró con publicaciones que se orientaban explícitamente a generar una crítica social, tales como Nyugat ("Occidente") y Huszadik Szazad ("Siglo Veinte"),

revistas de amplio espectro en sus temas y enfoques disciplinarios. Además fue un asiduo colaborador de *Gyógyászat* ("Semanao Médico"). Resulta interesante revisar sobre qué publicaba Ferenczi en estas revistas. Por ejemplo, en "Semanao Médico" publicó su ensayo acerca de la escritura automática, una técnica que probó con él mismo y refería a la posibilidad de asociaciones libres. También escribió allí notas sobre los derechos de los homosexuales y los derechos de los médicos asistentes en los hospitales, ya que estos últimos eran maltratados por sus superiores, en forma ostensible pero a la vez tolerada públicamente. En ambos escritos (de 1906 y 1903, respectivamente) el eje de los derechos humanos, sociales, laborales y políticos está claramente definido. Además, Ferenczi participó del Grupo Galileo, fundado en 1908, donde participaron pensadores libres con orientación socialista; sus ejes de discusión giraron en torno a los temas de la época y se posicionaron contra el clericalismo, el ejército y la burocracia.

Estos datos permitirían explicar por qué, a poco de estarse formando como psicoanalista con Freud, en el año 1910 y en ocasión del segundo Congreso de psicoanalistas en Nürenberg, presentó una comunicación sobre la organización del psicoanálisis como *movimiento*, abogando por la creación de la Asociación Internacional de Psicoanalistas; entre otras cosas, allí decía:

Sería correcto dar a esta situación (de relaciones no formalizadas entre psicoanalistas) una organización ya que las personas de formación psicoanalítica son sin duda las más indicadas para hallar una forma de organización que combine la mayor libertad posible con las ventajas de la organización familiar. Sería una familia en la que el padre no gozaría de una autoridad dogmática sino de la que le corresponde por su capacidad y por su labor. Sus decisiones no serían seguidas ciegamente, como si se tratara de revelaciones divinas, sino que, como cualquier otro de los miembros, estaría sujeto a la más rigurosa crítica, que él, por su parte, aceptaría, no con la absurda superioridad de un padre tiránico sino con la atención que ello merece. (Ferenczi, 2009 [1910]: 322-323)

Vemos aquí algunas de las preocupaciones que recorren su trayectoria: la libertad ejercida en conjunto con otros, la concepción de la autoridad como *capacidad y labor*, la concepción de que es la paridad lo que permite un trabajo conjunto, la convicción de que todos los miembros del grupo estarían sujetos por igual a crítica (rigurosa) y la posibilidad, así, de construir una organización donde el poder colectivo no esté librado ni a dogma ni a tiranía sino en todo caso a lo que podríamos denominar hoy un poder instituyente (en permanente interrogación de sí mismo).

A lo largo de su obra y práctica profesional, entonces, buscó vincular sus investigaciones socio-psicoanalíticas a otras instituciones de la época: la salud pública, la educación escolar y familiar, la formación universitaria y profesional institucionalizadas, la justicia y la ley. Ese tipo de pensamiento, que resulta distintivo en Ferenczi, es ante todo un accionar. Su *modo* no es solamente un pensamiento *sobre psicoanálisis* sino que es un pensamiento sociopolítico, que en todo caso

toma como campo de práctica el psicoanálisis. Es por el modo en que posiciona su cuerpo en los lugares donde transita que, simplemente, Sándor genera una práctica política.

Conceptos principales

La propuesta de Ferenczi se sostiene en una orientación acerca de las relaciones humanas y en una conceptualización sobre el poder que es lo que nos interesa destacar en este escrito. Dichas cuestiones están presentes como pregunta para Ferenczi y se van haciendo evidentes en sus escritos e intervenciones públicas: preguntas acerca de la educación, abogando acerca de la libertad en vez de la represión (Ferenczi, (2009 [1908])); preguntas acerca de la homosexualidad, proponiendo tomarla como un dato y no como un estigma (2009 [1909]); posiciones acerca del cuidado de los más viejos, los más pobres y las prostitutas, grupos que encuentran sus derechos vulnerados, buscando atenderlos, sostenerlos y ofrecerles lo que solicitan (tal como relata acerca de los años 1898-1908 en Ferenczi, 1917). Haynal (2009) y Mészáros (1993, 2009) refrendan la idea de que Ferenczi fue un pensador con enorme potencia creativa. Sin embargo, lo que pretendo no es tanto reconocer que en efecto fue un intelectual de su época, pensando los problemas socio-históricos con los que se encontró, sino que en su mismo quehacer, que denomino político, construyó una propuesta teórica y de intervención.

A continuación voy a detallar tres cuestiones que provienen de la obra de Ferenczi. Su noción temprana de contra-transferencia; su propuesta posterior de análisis mutuo y su posición acerca de la violencia real y simbólica entre adultos y niños, *confusión de lenguas*. Éstas resultan importantes para la cuestión actual del pensamiento y acción colectivos en mutualidad y paridad.

Noción de contra-transferencia. Fue Ferenczi el que le propuso a Freud el término (y la idea) de contra-transferencia en 1908 (Meszáros, 2012) para describir lo que se moviliza en el inconsciente del psicoanalista. Se refirió primero a esto como “la comunicación entre inconscientes”, luego lo conceptualizó como contra-transferencia, distinguiendo una capacidad creadora y una negativa-autoritaria en ella, y se tomó muy en serio el carácter *productivo* que podía tener en el vínculo psicoanalítico. Insistió en analizarla, poniéndola a disposición de la cura, inclusive si esto implicaba reconocer aspectos negativos, autoritarios y hasta obturadores.

Como dijimos, previo a su encuentro con Freud, Ferenczi ya estaba practicando una clínica que conjugaba aspectos aparentemente dispares entre sí: el auto-análisis, la cura por la palabra, la terapia por empatía emocional y la inclinación a entender la sexualidad humana como clave de acceso a otros temas que se presentaban a la clínica. En el caso de Roza K Sándor procuró, a través de su tratamiento, objetivar aspectos referidos a la sexualidad para comprenderlos y también, al mismo tiempo, realizar un trabajo que permitiera denunciar la represión social de la época para

con la sexualidad en general, y para con algunas elecciones sexuales en particular (travestismo y homosexualidad).

De esta época son sus trabajos *Spiritismus* (1899), *Amor y Ciencia* (1901) y *Sobre la homosexualidad femenina* (1902). Este interés por la energía libidinal, que Sándor siempre intentó entender en su vinculación psique-soma, continúa a lo largo de su trabajo y, puede decirse que se presenta como principal objeto teórico en dos de sus escritos posteriores más claramente, *Thalassa* (1925) y *Confusión de Lenguas* (1932), que generaron una gran controversia con su maestro Freud. Las premisas que sostienen esta investigación de Ferenczi (que como acabamos de mostrar es original de su parte y se desarrolla a lo largo de toda su carrera) es que la energía libidinal tiene correlatos en el cuerpo, que todo el cuerpo puede estar significado por su capacidad (potencia) libidinal, y por lo tanto es una fuente de acción increíble, así como, paradójicamente, es también una fuente de confusión, trauma, y potencial violencia sobre sí mismo y sobre otros. Este reconocimiento de la capacidad sensual, sexual, imaginaria y energética del cuerpo en el mundo es precursor de teorías como las de Corneille Castoriadis en su *Institución Imaginaria de la Sociedad* o las de Gilles Deleuze y Félix Guattari en su *Anti Edipo*. Para dar una referencia temporal, estos autores nacieron, respectivamente, en 1922, 1925 y 1930, y Sándor muere en 1933 como ya mencionamos.

La producción sobre la relación entre libido, cuerpo, energía y capacidad de hacer, en el caso de Ferenczi, parece iniciarse desde su práctica en el hospital público en 1897; su interés por las relaciones médico-paciente, y sobre todo, sobre los efectos mutuos *entre* médico y paciente, está presente ya en el inicio en su práctica profesional. Weissmann (2009) ha señalado que Ferenczi estuvo guiado por una praxis comprometida, y siempre se interesó por indagar en aspectos de la técnica en tanto pudieran resultar en un alivio para sus pacientes

Según mi interpretación, también para él mismo. El alivio que Sándor buscaba, a mi entender, era por lo menos de dos tipos. Uno más vinculado a su sufrimiento personal, a sus traumas revisitados en su trabajo como psicoanalista, profesión donde, al buscar aliviar el malestar de otros, se veía una y otra vez confrontado con su propio malestar. Otro tipo de alivio que buscó estuvo más vinculado a un proyecto social, político y estético que le permitiese transformar en acción su fe —me permito llamarla *fe*— en la capacidad humana de creación de otra cosa, posición que quiero llamar *política*. Así, su *furor sanandi*, como lo ha descrito Freud, parece originarse tanto en su orientación hacia generar bienestar en el prójimo como hacia lograr comprender sus angustias individuales y sociales, sus preguntas de fondo sobre la capacidad de la libido como potencia de creación, y su enorme lealtad para poner a debate cuestiones que, de ser ocultadas, se transforman en herramientas de dominación. No en vano, entonces, Ferenczi estuvo siempre preocupado por aquellos colocados en un lugar de víctima. Haynal (2002), entre otros, ha destacado su aspecto de niño, presente en el carácter de Sándor a lo largo de toda su vida: fue lo que le permitió estar en contacto con los que más sufrían, a la vez que lo colocó siempre en un lugar vulnerable. De todas maneras, no hizo de este aspecto una alabanza a la víctima ni adoptó posicio-

nes condescendientes: las tomó como motores para *hacer otra cosa*, poner el cuerpo en otro lado, literal y figuradamente.

Corroborando que esta línea de acción y práctica profesional se extiende desde sus inicios como médico, sus escritos de 1899 elaboran el tema del Espiritismo, una cuestión que ocupó la mente de Sándor y que perduró a lo largo de su carrera, no tanto en un sentido mágico sino más bien relacionado con el tema de la capacidad de sintonizar unos con otros, de encontrar un ritmo suficiente para pensar conjuntamente y de comprender los fenómenos asociados a lo que parece *sobrenatural* en la comunicación de mentes, y que, al parecer de Sándor, puede originarse en una liberación de energía pulsional. Aquí es preciso hacer una nota algo divergente: el lenguaje de entonces se refería a estas cuestiones como *espiritismo*, *ocultismo*, *pensamiento para-normal*. Mientras que un interés en estas cuestiones parece ser algo característico de la época, según lo documenta Brottman (2009), en el caso de Ferenczi, esta curiosidad lo llevó a conceptualizar sobre el vínculo *entre* mentes como uno que podía asentarse fuertemente en la expresión y en la construcción conjunta de algo nuevo, con carácter mutuo. Este modo conecta con lo onírico en modo despierto, con un acento en la expresión y en la co-construcción de la conversación (Saidón, 2012) para el vínculo social, con la percepción de signos que no pueden identificarse fácilmente pero que están permanentemente informando nuestra manera de entender. Para los europeos vieneses y húngaros de principios del siglo XX, conceptualizar acerca del inconsciente fue su modo de reconocer estas fuerzas. Y la epistemología del inconsciente se basó en su permanente auscultación tanto como fuente de identificación del malestar, como en tanto capacidad productora de sanación.

Esa posición psicoanalítica continúa en nuestros días. Baremblytt (1991) destaca que el Movimiento Institucionalista toma una serie de vertientes, entre las que identifica inclusive el pensamiento de pueblos originarios, precisamente por esta capacidad de lectura e inclusión de lo que él llamó *lo mítico* y que estoy precisando como un estado donde el conocer deviene por parte de percepciones no racionales. Tomando esta otra vertiente me interesa también proponer que existen en esta cualidad de vínculo que estamos caracterizando como *mutuo* algunos trazos de inmaterialidad, de estado de ensoñación y epifanía, más cercanos a lo que la literatura australiana caracterizó, en algunos de sus géneros ficcionales, como *dreaming*². Veamos cómo se relacionó esto con algunas innovaciones técnicas de parte de Ferenczi.

[2] El concepto de *dreaming*, pariente también del *estado de Nepantla* entre los antiguos mexicanos y de la posición de los pueblos de la selva de América del Sur descrita por Clástres como *exaltación del espíritu y liviandad del cuerpo* (Clástres, 1996: 74), refiere a una capacidad de ver y conocer, también de *intervenir* sobre lo real, a partir de las posibilidades que brindaría, en todo caso, el inframundo.

Análisis mutuo. Identificar las relaciones transferenciales y contra-transferenciales —es decir, las relaciones entre mentes que producen algo nuevo en mutualidad—, y su posible efecto en la cura, llevó a Ferenczi en su momento a explorar aspectos que otros psicoanalistas no se decidieron a tomar, entre ellos las cuestiones del poder en el mismo trabajo analítico. Inclusive se permitió reflexionar acerca de las dificultades que genera el analista para el paciente cuando se apura (el analista) a interpretar sin poder realmente trabajar junto al ritmo del paciente (Borgogno, 2012; Ferenczi, 1933: 265-266). En la práctica profesional de Ferenczi este encuadre, terapéutica y sus corolarios para con la teoría psicoanalítica, tomó el nombre de *análisis mutuo*. La formuló como co-investigación y propuesta de trabajo conjunto entre analista y analizando, y fue fuente de reflexión permanente para Ferenczi. Lo combinó con otro tipo de encuadre que denominó *análisis activo* que consistió en indicar a los pacientes que *hicieran* ciertas cosas o crearan determinados escenarios, fuera del ámbito del consultorio, para asumir activamente una posición que se había investigado en la terapia.

También este aspecto es interesante revisarlo con respecto a las puntuaciones que hace Barreblitt sobre todas las tendencias del *movimiento institucionalista* que "toman en consideración, en mayor o menor grado, la teoría psicoanalítica del sujeto psíquico, la existencia del inconsciente y el fenómeno de *poner en acto*, de poner en movimiento, la realidad del inconsciente." (op. cit.: 18)

Por mi parte, propongo pensarlo como una ética y estética del deseo que, cuando se transmuta en agencia colectiva, crea la novedad política. Y para ello es necesario reconocer un co-trabajo, una mutualidad, un punto de partida en intercambio.

Para poder constituirse como *técnica*, el análisis mutuo de Ferenczi precisó reconsiderar algunos aspectos técnicos, como del marco teórico conceptual, del psicoanálisis. Así, las cuestiones que Ferenczi puso a debate, por la misma práctica de este tipo de análisis, fueron por ejemplo: ¿quién tiene derecho a analizar a quién, para qué, cómo? Si el análisis es de dos vías entre paciente y psicoanalista ¿cuál es el marco de confidencialidad necesario? ¿Cómo se practica, en concreto? ¿Qué presupuestos sobre el tratamiento y la cura sostiene una práctica de este tipo?

Destaco, sin embargo, que toda la energía puesta en esta orientación por Sándor estuvo siempre en tensión con otras energías, tanto suyas como de otros, que operaron en sentidos distintos, y en algunas ocasiones, claramente contrarios. Es conocida la animosidad de Jones para con Ferenczi (no se explica aquí por falta de espacio) y también la diferencia entre Freud y Ferenczi (documentada en la correspondencia y en el Diario Clínico). Muñoz Guillén (1996) señala que la controversia entre Freud y Ferenczi, en todo caso, fue fértil. Analiza dos escritos de ambos psicoanalistas (*Construcciones en Psicoanálisis y Confusión de lenguas*) y entre muchos, interesa un aspecto que ella destaca: ambos admiten que puede ser bueno comentar los propios errores con los pacientes, si fuera necesario y en pos del análisis. Mi lectura, sin embargo, es que las actitudes de cada uno al respecto difieren en forma notable e interesante para lo que estamos analizando. Mientras que Freud piensa que es bueno hacerlo *para no perder autoridad*, Ferenczi cree que es

bueno para ganar la *confianza* del paciente. Para Freud se trata de acumular poder para el analista, para Fèrenczi se trata de producir un poder conjunto a través de generar confianza. Precisamente en este sentido observamos una diferencia crucial hacia la concepción del poder entre ambos como pensadores. Sería posible explicar estas perspectivas por los lugares relativos que ocupaban en ese momento en la institución psicoanalítica (y que ocuparon a lo largo de todo el desarrollo de dicha institución), pero también —podemos pensar— por los orígenes diferentes de cada uno, y por eso, por las orientaciones que *ya traían* desde su crianza con relación a la construcción de poder.

Sándor le propone continuamente —sin éxito— a Sigmund Freud realizar análisis mutuo, teorizando sobre la cuestión (en su Diario y en su correspondencia). Nunca logró la disposición de Freud a tal empresa. Está también ampliamente documentado que éste fue un aspecto de tensión y disputa entre ellos: Sándor cada vez más obsesionado con que Freud fuese su co-analizante, y por tanto asumiendo también alternadamente el papel de paciente, y Freud cada vez más reticente a las ideas no ortodoxas de Sándor. Diríamos que Freud opta por la *desmentida* mientras que Sándor quería elegir la mutualidad y en todo caso mantuvo una actitud *parrhesiasta* (Foucault, 2010 [1984]) orientada por una búsqueda que denomino estética: la belleza que otorgaría encontrar un postulado de coherencia suficientemente potente para alumbrar una creación, una novedad, una capacidad-otra. Interpreto que estas diferencias entre Sándor y su maestro se dieron así por varias cuestiones institucionales del psicoanálisis que derivaron, claramente, hacia una gestión de la Asociación Psicoanalítica en términos de organismos multilaterales. Para reponer el contexto histórico, digamos que la clase obrera organizada hacía poco se había auto-convocado en la Primera y Segunda Internacional y, en el tiempo en que Sándor se formó como médico, ese clima era parte de la época. También lo fue toda la discusión acerca de la primera guerra mundial, la revolución rusa, la situación de Hungría en particular en el concierto europeo, y la condición de ser judíos en todo este momento histórico, tal como se ve en el intercambio epistolar. Son cuestiones que están en ese presente donde Sándor intenta pensar de modo más cercano a una práctica cotidiana del vínculo mutuo, solidario, internacionalista (debemos recordar que es húngaro, o sea, *marginal* en el Imperio). De alguna manera, propongo pensar que Sándor se inclinaba más hacia la *internacional psicoanalítica* mientras que sus pares viraron hacia el psicoanálisis imperial y la hegemonía transcontinental.

Férenczi elaboró por escrito las cuestiones del análisis mutuo hacia el final de su vida. De todas maneras, tanto Frutos y García (2010) como otros rastrean esta preocupación de Ferenczi desde el inicio de su práctica como psicoanalista. Me gustaría volver a apuntar que no se trata de una cuestión técnica sino de un posicionamiento acerca de lo que es posible realizar cuando una aventura de conocimiento se emprende *juntos*, en este caso del psicoanálisis, entre psicoanalista y paciente. O en todo caso, reforzar la idea de que, si bien el análisis mutuo puede haber sido *parte de un repertorio de respuestas técnicas*, de herramientas del encuadre psicoanalítico en ese entonces en construcción, el hecho de que haya podido surgir y ponerse en marcha, como entidad

específica, debería llamarnos la atención acerca de cuál es el marco que permite precisamente su concepción y su construcción como tal. Y debería ponernos a pensar sobre su cualidad.

Las ideas de Sándor permitieron a Freud conceptualizar cuestiones como la contra-transferencia (tomando las ideas originales de Ferenczi) e institucionalizar más adelante el análisis didáctico. Sin embargo, Sigmund no estuvo dispuesto a cruzar la frontera que implicaba tomar en cuenta todas las consecuencias de la contra-transferencia (su reconocimiento, su análisis, la intervención de ésta en el proceso vincular entre paciente y médico, es decir, la configuración de poder diferente que así se crea). En estos sentidos podemos decir que la problemática del análisis mutuo fue una hiancia sin sutura entre Sigmund y Sándor. Y recién en 1985 (con la primera publicación del Diario Clínico) y más tarde con la publicación de la correspondencia completa se pudo conocer en detalle cuánto de algunos conceptos escritos por Freud fueron, en verdad, ideas de Sándor e inclusive, escrituras *conjuntas* entre ambos.

La orientación hacia el análisis mutuo se mantuvo, así, como un *intento* sostenido y sucesivo, y pudo canalizarse como una fuente de reflexión teórica importante, pero no llegó a rebasar su propia contingencia para posicionarse, efectivamente, como *otra forma*, al menos no en vida de Sándor³.

Sigue vigente entonces la pregunta acerca de qué incomodidades presenta este tipo de posición que, como estoy intentando argumentar, es acabadamente política.

Violencia, trauma y confusión de lenguas. Mi interpretación es que contra-transferencia, análisis mutuo y confusión de lenguas están ligados. Este último concepto refiere a que en la generación de un trauma donde un niño/a fue sometido por un adulto (sexualmente pero por extensión sometido de toda manera) se presenta una situación donde el adulto *habla el idioma de la genitalidad* (el placer sexual) y el niño/a el idioma del *amor profundo*, si se quiere amoroso sensual pero no genital-sexual (la ternura). Esta confusión es traumática para el niño/a. Y también traumático es el proceso de desmentida (negación) que suele acompañar a ese hecho: los adultos *nunca quieren reconocer* que han ejercido este tipo de poder sobre el niño/a (porque está prohibido obviamente) y lo desmentirán. Éste, para muchos infantes, es el origen de cuadros patológicos severos, que además se codifican en el cuerpo (no solamente a nivel psíquico). Como ya dijimos, Ferenczi exploró la potencia sexual desde muy temprano en su carrera, destacando ya de inicio que dicha energía tiene una posibilidad constructiva y destructiva, simultáneamente. Ligar la reflexión sobre la energía sexual y la confusión de lenguas (erótica-sexual en el adulto, erótica-sensual-amorosa en los niños) implica, nuevamente, preguntarse sobre el poder. En su escrito *Confusión de Lenguas* reali-

[3] Por falta de espacio no se consigna aquí cómo esta perspectiva dio luego lugar a enfoques en sí mismos, tales como la terapia relacional.

za un análisis sobre las diferencias de comprensión sobre la erótica por parte de niños y adultos, a la vez que reflexiona sobre las condiciones sociales de su época que otorgan tanto poder a ciertos adultos dispuestos a ejercer su poder físico (y también simbólico y psíquico) sobre los niños, que se convierten, así, en víctimas. Su conceptualización de esta *confusión* fue escrita recién hacia el final de su vida (1932), aunque está documentado que como orientación formó parte de su bagaje como psicoanalista desde algún tiempo antes, a través del análisis de casos que le plantearon la necesidad de estudiar estas situaciones y contextualizarlas en los marcos sociales de su época. Recordemos, además, que Ferenczi escribió y re-escribió otra obra (*Thalassa*) durante 10 años (entre 1914 y 1924), obra que también es una extensa meditación y análisis sobre las potencias creadoras y destructoras de la sexualidad.

Discusión de los aportes de Ferenczi al pensamiento político actual

Voy a postular aquí, en primer término, que la vertiente del pensamiento en mutualidad *alla Ferenczi* parece ser sumamente original. El resto de la *intelligentsia* psicoanalítica de principios del siglo XX no pudo o no quiso procesar las novedades de Sándor. Y tampoco él pudo ni quiso romper con este pacto de silenciamiento. La ligazón que estableció Sándor con la *intelligentsia* psicoanalítica para sostener la incipiente —y reciente al momento— creación de la Asociación Psicoanalítica Internacional y del Psicoanálisis como disciplina (ciencia, profesión, teoría y terapia, todo junto) fue regresiva: no pudo rebasar el límite de esa creación institucional para alojar estas nuevas formas de ser, pensar, hacer otro tipo de práctica psicoanalítica, y existencial, por extensión. Cuán amenazadora era su posición en vida y también luego de muerto, nos lo da el índice de la virulencia contra sus posiciones (de Freud mismo, de Jones) y el silencio sobre su trabajo y legado luego de su muerte.

Tardaríamos muchos años en poder entender qué estaba diciendo Sándor.

Por ello, en segundo término, intento señalar que habríamos de tener que esperar hasta bastante más tarde y otra geografía para que esto pudiera ocurrir así: América del Sur. Arriesgo a decir que hay vestigios de la mutualidad política de Sándor en los avances de Bleger del aprendizaje en grupos operativos colaborativos y auto-gestionados; en las versiones de la psicología social de Pichon Riviere; en el análisis institucional de Baremlitt y Saidón en Argentina y también en Brasil; en lo que propone Rodrigues en Brasil (Bauleo, 1977; Fabris, 2014; Katz, 1977; Rodrigues y Souza, 1978; Saidón y Kamkhagi, 1987).

En tercer lugar, es posible sostener que estas relaciones con lo que se constituyó más tarde como esquizo-análisis no parecen tener lugar porque Guattari o Deleuze trabajasen con el encuadre-Sándor, lo leyesen o citasen necesariamente, sino porque hay corolarios similares de potencias parecidas. O eso al menos me interesa proponer para pensar.

En cuarto lugar, si bien tiendo a posicionarme en una mirada sobre la historia que intenta no superponer conceptos y cuestiones actuales sobre otros tiempos, también existen corrientes de pensamiento que quedan en flotación expectante y que fueron retomadas por asociaciones libres, por cadenas de conexiones no lógicas ni lineales, y por posiciones en el espacio y el tiempo parecidas (o similares) a las que pudieron dar origen al pensamiento de Sándor. Pichón Riviere, por ejemplo, vive de ciertas maneras en Argentina que tienen parentescos bastante insólitos, cuando nos ponemos a pensar, con las cuestiones por las que atravesó Sándor⁴. Así ¿podríamos arriesgar que ciertas condiciones parecidas (multilingüismo familiar, pluri-culturalismo contextual, contingencias de crianza, posición de filiación) pueden ser contingencias que arrojan a ciertos individuos a preguntas básicas existenciales muy parecidas? Esto no se podrá responder aquí⁵.

En quinto lugar, Férenczi parece haber pensado y actuado sobre ciertas cuestiones que sostuvo como ejes durante toda su vida profesional, sin resolución sin embargo. Precisamente importa señalar esta cualidad inacabada de este pensamiento-acción ferenczianos, por cuanto deja abiertas una serie de cuestiones: (1) ¿cómo generar algún encuadre y técnica que sostenga una concepción en mutualidad que ponga en acto ese poder en mutualidad a través de un análisis mutuo sostenido?; (2) ¿cómo reconocer los aportes del contacto entre mentes más bien como sentido de trabajo conjunto que como *magia*?; (3) ¿cómo introducir una práctica del análisis activo, de puesta en situación, de co-análisis que se transforme igualmente en acto?; (4) ¿cómo vincular un interés por la educación y la pedagogía, incluyendo aquí la pregunta sobre la potencia del deseo transferencial que también deben ser cautelosamente auscultada, en toda experiencia colectiva?

En sexto lugar, puede decirse que a otros de sus contemporáneos les interesaron también estos temas. Pero existen diferencias importantes en el planteo de Ferenczi. Por ejemplo, en lo que respecta a la educación y la pedagogía, Freud parece haber vinculado estas cuestiones al entorno y crianza para poder traducirlas a material analizable o a comprender los efectos sociológicos de la época que les toca vivir. Ferenczi las trata más bien relacionadas a la posibilidad de cambio y

[4] Enrique fue hijo de inmigrantes, como Sándor (uno en Argentina, otro en Hungría); fueron hijos de familias grandes (varios hermanos); en su casa se habló más de una lengua; se mudaron de jóvenes a diferentes ciudades para estudiar y luego comenzar sus carreras profesionales; en el ambiente de sus épocas estaba presente una insurgencia social-política que se organizaba (la clase obrera, los campesinos) y que buscaba herramientas para analizar su experiencia; ambos estuvieron preocupados por temas de salud como un todo orgánico, donde la salud mental y psico-social fue una constante en sus miras científicas; ambos buscaron crear dispositivos nuevos, diferentes, que rebasaran sus campos originales de trabajo. Enrique logró conectar todos esos hilos y desarrolló los corolarios planteados ya, si se quiere, en los postulados psicoanalíticos de Sándor.

[5] También lo supo Elías Canetti... En otro trabajo estoy desarrollando la tesis de los efectos del plurilingüismo y pluriculturalismo temprano en la capacidad de algunos seres humanos de crear *sistemas de pensamiento* completamente nuevos. Heras, manuscrito sin publicar.

de formación política que éstas puedan tener en la construcción de otro tipo de sociedad⁶. Estas cuestiones también parecen encontrarse en las bases de la creación del movimiento institucionalista, y son posiciones que recorren nuestro presente.

Conclusiones parciales

Uniendo algunas de las partes de lo que he venido diciendo, es posible afirmar que la práctica de Fèrenczi como psicoanalista estuvo atravesada por cuestiones que lo llevaron a plantear-se la cuestión del análisis mutuo como terapia, técnica de cura y orientación, primero y ante todo, desde el cuerpo, y vinculado con esta aproximación, como cuestión ética y estética, preocupado por la belleza que adquiere la forma cuando ésta se actualiza en algo que promueve ser, pensar, hacer, intervenir, que es lo que estoy llamando política en este escrito, haciendo también lugar a una calidad de *energía para-normal* o si se quiere conectada a al campo expresivo y poético que parece hacer falta para llevar adelante modificaciones especiales en el campo social. Recordemos que su *primer* interés sobre el psicoanálisis parece haberse presentado porque quería entender los fenómenos paranormales (lo documenta Meszaros, 2012 y Fèrenczi mismo, 1917), lo cual habla de una intuición muy importante de Ferenczi: relaciones entre lo soterrado (inconsciente, velado) y lo explícito para ponerlo a disposición de la sanación de los más precariamente constituidos, los casos *difíciles* por los que se hizo famoso al tratarlos. Ésta también es una posición política.

Sabemos que le costó conceptualizar lo relativo al análisis mutuo, así como lo relativo a lo oculto y para normal, sobre todo a partir de la creación de la API, porque para pertenecer a ella tuvo que morigerar gran parte de sus posicionamientos. También porque la práctica misma de su enfoque le presentó problemas (Dupont, 1997). Y lo mismo puede decirse que pasó con la práctica de la técnica activa: inclusive, en 1926, renuncia a su postulación, públicamente, y lo deja escrito. Sin embargo, es cierto que en el Diario Clínico (1932-1933) y en sus últimos escritos publicados (e.g., *Thalassa* y *Confusión de lenguas*) retoma con fuerza sus convicciones.

Pese a estas dificultades para que lo mutuo tomara forma, siempre estuvo presente como orientación ético-estética y analítico política. El trabajo analítico de Ferenczi no estuvo puesto al servicio de una de las partes solamente, por ejemplo, al servicio de su avance en la conceptualización de la técnica psicoanalítica, sino en reconocer la situación de desamparo con que algunos pacientes accedían a la cura, de los efectos que la *simpatía*⁷ puede ofrecer para la salud mental y

[6] Sándor Fèrenczi, 1908: *Psicoanálisis y educación* en Problemas y Métodos del Psicoanálisis (297-308). También: *El niño no deseado y su instinto de muerte*.

[7] En la segunda edición en castellano del Diario Clínico (Amorrortu) precisamente el título del libro es "Sin simpatía no hay curación. El Diario Clínico de 1932". Por su parte, Haynal (2009: 76) dice: "A los ojos de Freud inclusive, la necesidad de curar y ayudar de Ferenczi fue su más alta aspiración" (mi traducción).

de los aspectos vinculados a la auto-organización de la terapia *por parte de los pacientes*, tomando seriamente sus propuestas y modificando los aspectos necesarios para que el encuadre pudiera incorporarlas (Diario Clínico, pp. 107-109, entrada sobre las ventajas y desventajas de la empatía intensa). Propongo pensar que esa continúa siendo su vigencia en parte.

Para finalizar quisiera preguntarme: ¿con qué contamos si pensamos desde Sándor, hoy, siglo XXI, Argentina? ¿Por dónde podemos pasar desde allí hasta hoy? ¿Podemos preguntarnos acerca de una cualidad del poder en mutualidad?

Pasemos a tratar de listar las posiciones políticas que pueden desprenderse de los interrogantes planteados, a modo de conclusión parcial:

Una preocupación y acción (intervención) sobre el poder, que Ferenczi planteó claramente a través de reflexionar (y actuar) en las relaciones de poder del analista y el analizado. Su opción fue la de la democratización de este vínculo; práctica de ciertas modificaciones en la técnica del análisis que lo llevan a pensar que el poder puede ser co-construido si el objetivo es *una cura posible* para (ambos) paciente y analista; inclusión de la energía psíquica, oculta, *ensoñada* en este vínculo. Esta trama la retoma claramente todo el movimiento institucionalista y también, claramente, está hoy vigente como pregunta profunda sobre los modos de hacer política. Es la base sobre la cual pensar articulaciones entre el pensamiento y la acción de-colonial en América Latina y construcciones políticas propuestas continuamente por pueblos nativos del sur.

Una vivencia fuerte de los propios traumas infantiles (Ferenczi) y de lo que eso implica como posición de debilidad, que no dejan de presentársele en su vida adulta y que lo guían para la cura de *pacientes difíciles*. Por extensión: opción por los débiles. Esta opción por los débiles se transmuta no en compasión o sostenimiento del lugar de víctima del débil sino en un llamado de atención a hacer otra cosa. También es la propuesta del movimiento institucionalista y, también, propuesta de algunos modos de pensar la política hoy. No se trataría de compadecer al que no tiene nada que perder sino de construir poder para mover.

Una intensa reflexión sobre la educación en general y la pedagogía en particular que puede vincularse, a su vez, con las preocupaciones sobre el poder colectivo y sobre la potencia que daría salir del lugar de víctima hacia el lugar de construcción de un movimiento posible. Qué tipos de aprendizajes generamos cuando pensamos desde la clave de la mutualidad. Quién aprende, qué aprende, qué se puede construir. Todas estas preocupaciones vigentes hoy y también trazables en la propuesta del institucionalismo.

Una posición político-¿militante? (en el caso de Ferenczi como socialista, judío y húngaro, sostenido por una práctica plurilingüe y pluricultural además que lo coloca también en un lugar de militancia sociolingüística y le otorga a su vez una posibilidad para posicionarse como *quien habla por* Freud en Hungría) que pone el cuerpo a pensar y que no se queda en una pertenencia o una identidad o identificación sino en extremar la posibilidad de lo múltiple como subjetividad

posible y transformadora. El tema de la diferencia fue tomado como índice de transversalidad en el movimiento institucionalista, que a su vez se reconoce como motor del deseo colectivo, como el agenciamiento que permite construir desde lo distinto. Vigente también hoy.

Cierro insistiendo en reflexionar sobre los aportes de una construcción posible en *mutualidad* para la política. Insistencia vigente, además, como clima de nuestro siglo que se viene preguntando, claramente, acerca de la posibilidad de vínculos que no sean los basados en la explotación, en el terror del capital y en el acento en la privatización. Claro debe resultar ya que me ubico heredera de una tradición de pensamiento incómoda. Con el cuerpo puesto en acción y un contacto entre mentes que permita una mutualidad sostenida, aunque, admitamos, difícilmente observable.

Apéndice. Metodología

Me inscribo en una forma de entender la historia que no presupone líneas teleológicas ni la piensa una sucesión finalista de hechos Arendt (2008 [1957]). Comprender ciertas configuraciones de época y sus formas específicas, permitiría mostrar sus andamiajes conceptuales y nos permite comprender cómo respondieron a ciertos problemas en determinados momentos para interrogarnos acerca de nuestros propios andamiajes hoy asumiendo una posición filosófica (Dusso, 2005). Algunos problemas humanos parecen presentarnos, continuamente, casi los mismos desafíos que podríamos pensar, una y otra vez, como situaciones en tensión constante, que exigen, una posición de nuestros cuerpos: en este caso, el trabajo de investigación del que forma parte este artículo busca elucidar dónde colocamos el cuerpo cuando intentamos construir poder en mutualidad. Por ello, interesa comprender los posicionamientos de algunos pensadores y hacedores que contribuyeron a forjar esa concepción del poder en sus contextos específicos.

Para este artículo he trabajado con un lapso histórico de mediana duración, a partir de 1898, cuando Ferenczi atestigua haber conocido a Schajter, un intelectual que ejerció fuerte influencia en Ferenczi en términos profesionales y también ideológicos. Realicé un análisis de fuentes primarias: la correspondencia Freud-Ferenczi entre 1908 y 1921, la obra de Ferenczi en castellano, algunas cartas y manuscritos publicados en inglés y el Diario Clínico (1932-1933). Asimismo, tomé otras fuentes secundarias de especialistas reconocidos en su obra, tales como André Haynal, Christopher Fortune, Judith Mészáros, Franco Borgogno y Ferenc Erös (en inglés, italiano, francés y alemán). También consulté otras fuentes de la historia del psicoanálisis a modo de buscar comprender al autor y al contexto en que éste produjo su obra (por ejemplo, González, 1992; Roudinesco, 2015). He consultado también bibliografía de la historia de Europa central entre los siglos XVII a XIX (Evans, 2006) o a la historia y geografía de Hungría (Banki, 2006; Guba, 2011; Jozko, 2013) para reconstruir aspectos que, aunque lejanos hacia atrás a la época en que vivió Ferenczi, resultaron importantes para interpretar algunos aspectos, tales como todo lo relativo

a la conformación de la nación húngara, ya que parecen haber constituido circunstancias que de algún modo toman cuerpo en el pensamiento de Ferenczi.

La perspectiva histórica se vio completada con otras perspectivas que, desde la filosofía y el psicoanálisis, ayudaron a pensar críticamente sobre un tipo de práctica como lo es la producción de un conocimiento generado en cuerpos que se vinculan y en afectos que se reconocen, multiplican, producen. He identificado así que este tipo de cuestiones sobre las que Ferenczi se preocupó aparecen desarrolladas, aquí y allá, en distintos pensadores y épocas posteriores, consolidando, al tomarlas todas juntas, un modo de pensar y hacer que podemos distinguir a la vez como una postura clínica, una posición analítica y una construcción político-social, características del *poder en mutualidad*. Por ello, consulté bibliografía especializada en psicoanálisis, análisis institucional y psicología social argentina y brasileña ya que intento vincular algunos de los postulados ferenczianos a un tipo de propuesta analítica y política específica del Cono Sur. Entiendo que este tipo de pensamiento psico-socioanalítico opera hoy como legado, también, en nuestro presente, y puede interpretarse también desde el poder en mutualidad.

Fuentes primarias

Ferenczi, S. (2009 [1908]): *Psicoanálisis y educación en Problemas y Métodos del Psicoanálisis*, pp. 297-308. Paidós-Hormé: Buenos Aires, Argentina.

---- (2009 [1927]) *Niño no querido en Problemas y Métodos del Psicoanálisis*, pp. 104-110. Paidós-Hormé: Buenos Aires, Argentina.

---- (2009 [1933]) *Confusión de Lenguas entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y el lenguaje de la pasión en Problemas y Métodos del Psicoanálisis*, pp. 164-176. Paidós-Hormé: Buenos Aires, Argentina.

---- (1932). *Diario Clínico. Sin simpatía no hay curación. Amorrortu: Madrid, España.*

Freud, S. y Ferenczi, S. (1999). *Correspondencia Completa Freud Ferenczi, 1908-1911. Madrid: Síntesis.*

Otras referencias

Arendt, H. (2008). Historia e inmortalidad. En *De la historia a la acción* (pp. 47-73). Barcelona, España: Ediciones Paidós. Originalmente publicado en 1957.

Banki, T. (2007). *Historia de Hungría desde sus orígenes hasta la actualidad*. Editio Mediterranea: Debrecen. Recuperado de <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/detalle.action?cod=13384>

Baremlitt, G. (1991). *5 Lições sobre a transferência*. Sao Pablo, Brasil: HUCITEC.

Bauleo, A. (1977). *Contrainstitución y grupos*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.

Borgogno, F. (2001). Elasticity of technique: The psychoanalytic project and the trajectory of Ferenczi's life. *The American Journal of Psychoanalysis*, 61(4), 391-407.

---- (2011). Ferenczi, The Introjective Psychoanalyst. *American Imago*, Vol. 68, 2, 155-172.

Brottman, M. (2010). *Psychoanalysis and Magic. Then and Now*. *American Imago*, 66 (4), 471-489. Project Muse, The Johns Hopkins University Press.

Dupont, J. (1997). Prólogo. En Ferenczi, *Diario Clínico* (pp. 13-32). Buenos Aires: Amorrortu.

Dusso, G. (2005). Introducción. La historia conceptual. En Dusso (coord.. editorial) *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, pp. 10-21. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fabris, Fernando (comp.) (2014). *Pichon Rivière como autor latinoamericano*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Fortune, C. (1993). Sandor Ferenczi's Analysis of 'R.N.': A critically important case in the history of psychoanalysis. *British Journal of Psychotherapy*, 9(4), 436-443.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Frankel, J. Nos liens interpersonnels. *Le Coq-héron* 2004/3, 178, 38-45.

Frutos, H. y García, M. (2012). Ferenczi, discípulo de Freud: atolladeros entre el cuerpo y la transferencia. *NODVS XXI, Periodic Virtual de Secció Clínica de Barcelona*, 1-8.

Gallardo, J. Biografía de Sándor Ferenczi. Recuperado de <http://www.psicomundo.org/ferenczi/biografia2.htm>

González, A. (1992). Sociedad Húngara de Psicoanálisis. *Revista de Historia de Psicología*, 13, 2-3, 147-151.

Guba, E. (2011). *Historia y geografía de Hungría*. Debrecen, Hungría: Editio Mediterranea.

Gutiérrez-Peláez, M. (2013). Sándor Ferenczi y la Intelectualidad Húngara del siglo XX. *Affectio Societatis*, 10 (18), 1-12.

Haynal, A.

---- (1996). Freud and his intellectual environment. The case of Ferenczi. En Peter Rudnytsky, Antal Bókay, and Patrizia Giampieri-Deutsch. *Ferenczi's turn in Psychoanalysis* (pp. 25-40), Nueva York, EEUU: NYU.

---- (2001 [1993 primera ed. en español]). Introducción. II. Los corresponsales. En *Correspondencia Completa Freud Ferenczi, 1908-1911* (pp. 27-37). Madrid, España: Síntesis.

---- (2002). *Disappearing and Reviving. Sándor Ferenczi in the History of Psychoanalysis*. Londres, Reino Unido: Karnak Books.

---- (2009). Die ungarische psychoanalyse unter totalitären regimien. *Forum Der Psychoanalyse*, 25(1), 75-89.

Heras Monner Sans, A. (2011). Dispositivos de aprendizaje en autogestión: sus relaciones con el proyecto de autonomía. *Intersecciones en Comunicación*, (5), 31-64. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

---- (2014). Lógica colaborativa y generación de conocimiento colectivo. Alcances y tensiones en la relaciones investigación-sociedad. *Población & Sociedad*, Vol. 21, 2, 2014, pp. 137-150.

---- (2015). Análisis del aprendizaje sobre la auto-gestión. La cuestión específica de los aportes y distribución de recursos. *Cuadernos Antropología Social*, 40, 129-148. FFyL, UBA.

---- (2016). Inserción de jóvenes en situación de pobreza en el mundo del trabajo. Análisis de debates y propuestas de educadores que auto-gestionan su práctica pedagógica. En *Crisis e identidad*, (pp. 45-62). Berlin, Alemania: Peter Lang.

Heras Monner Sans, A.I. y Pagotto, M.A. (2014) Enfoques y sus traducciones a prácticas organizacionales: Instituyendo la noción del derecho a sostener la vida. Ponencia presentada en las Cuartas Jornadas de Psicología Institucional: "Pensando Juntos cómo Pensamos: Un Análisis de las Prácticas Instituidas", Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, CABA, Argentina, 7 y 8 de agosto.

Heras Monner Sans, A.I., Miano, A. y Burin, D. Aportes desde el pensamiento y la acción de grupos auto-gestionados en la Argentina actual: institucionalidad insurgente y su relación con lo público. En N. Lorea y M. I. Fernández Álvarez, *Movimientos sociales y política*. Ed. Universidad Campinas: Brasil. *En prensa*

Jozko (2013). Crónicas húngaras. Recuperado de <http://cronicashungaras.blogspot.com.ar/2013/04/los-inicios-del-movimiento-obrero.html>

Katz, C. (1977). *Psicanálise e instituiçao*. Rio de Janeiro, Brasil: Editoria Documentário.

Mészáros, J. (1993). Comment on Ferenczi and Schachter. *British Journal of Psychotherapy*, 9 (4), 434-435.

---- (2009). Sándor Ferenczi and the Budapest School of Psychoanalysis. Talk at the inauguration of the Ferenczi Center at the New School for Social Research on January 12, 2009.

---- (2012). Los pilares de la teoría contemporánea del trauma: el cambio de paradigma de Ferenczi. *Temas de psicoanálisis* 3. Recuperado de <http://www.temasdepsicoanalisis.org/author/judit-meszaros/>

Moreau-Ricaud, M. (1996). The founding of the Budapest School. En Peter Rudnytsky, Antal Bókay, and Patrizia Giampieri-Deutsch. *Ferenczi´s turn in Psychoanalysis*, pp 41-59. New York: New York University.

Muñoz Guillén, M. (1996). Controversia Freud-Ferenczi: Construcciones en Psicoanálisis-Confusión de Lenguas. *Revista de Psicoanálisis*, 24, pp. 1-7.

Rodrigues, H. y Souza, V. (1987). A análise institucional e a profissionalizacao do psicólogo. En Osvaldo Saidón y Vida Kamkhagi (coordinadores), *Análise institucional no Brasil* (pp. 17-55). Rio de Janeiro, Brasil: Editora Espaço e Tempo.

Roudinesco, E. (2015). *Freud, en su tiempo y en el nuestro*. Madrid, España: Editorial Debate.

Saidón, O. (1987). *Introducao*. En Osvaldo Saidón y Vida Kamkhagi (coordinadores), *Análise institucional no Brasil*, pp. 11-16. Editora Espaço e Tempo: Rio de Janeiro, Brasil.

---- (2012). La clínica de Guattari y los post-guattarianos. En Berti, Gabriela (coordinación editorial). *Félix Guattari, los ecos del pensar. Entre filosofía, arte y clínica*. Barcelona, España: Haka Books.

Weissmann, J.C. (2009) Reseña de la vida y obra de Sándor Ferenczi. *Revista de Psicoanálisis LXVI*, 4, pp. 783-799.

Ana Inés Heras Monner Sans: CEDESI/UNSAM-CONICET e Instituto por la Inclusión Social y el Desarrollo Humano herasmonnersans@gmail.com Doctora y Magister en Educación con especialidad en etnografía y sociolingüística de la interacción, títulos que obtuvo con Beca Fulbright en la Universidad de California. Profesora Nacional de Educación Física (INEF, Argentina). Fue docente en una cooperativa de trabajo en educación durante 1984-1991 donde también se desempeñó como Presidente de la cooperativa. También estudió Historia en la FFyL, UBA, Argentina. Actualmente trabaja como investigadora CONICET el Centro de Estudio de las Desigualdades, Sujetos e Instituciones (CEDESI-UNSAM) y su tema de investigación es el aprendizaje y la creación en proyectos de autonomía. Es miembro fundadora del Instituto para la Inclusión Social y el Desarrollo Humano, donde realiza tareas de investigación, comunicación y formación. Entre 1991 y 2008 desarrolló investigaciones colaborativas con docentes de escuelas públicas con quienes estudió la percepción de docentes, alumnos y familias sobre las diferencias etno-lingüísticas y socio-culturales. Asimismo, durante 2005-2008 coordinó la red de investigación "Trabajo, Desarrollo, Diversidad", que nucleó a nueve centros de investigación en Argentina, para analizar críticamente el supuesto de que las políticas públicas con enfoque participativo atendieron a la diversidad. Ha coordinado los proyectos "Aprendizaje y Creación" y "Aprendizaje y Percepción de la Diferencia en proyectos de autonomía" (2010 y 2014).

Michel Foucault y la persistencia de la crítica. Nietzsche, Kant, Sócrates

Claudio Véliz (UBA/UNDAV)

Resumen: Quizá como respuesta a innumerables críticas no del todo afortunadas, el "último" Foucault decide realizar su particular "ajuste de cuentas" con la modernidad ilustrada. Insinuando un trayecto que nos lleva, anacrónicamente, desde Kant hasta Platón (el más notable impulsor, valga la paradoja, de ese *giro metafísico* tan denostado por los neonietzscheanos), sus intervenciones van diseñando dos derivas que nos interesa explorar: la que va del ejercicio de una crítica como genealogía (o bien, como ontología del presente) a la crítica de la ideología (en tanto ilusión engañosa de la retórica) que exige un juego *dialéctico* de la verdad; y la que va de la concepción belicista del poder a la ética del diálogo intersubjetivo (¿un Foucault habermasiano?) fundado en el saber compartido, la amistad y el (*parresiástico*) decir verdadero que homologa las almas. Si en el primer caso –insinuamos– se desdibuja la trama de la conflictividad (*agonismo*) social, en el segundo, el precio que paga su eticismo del amor y la amistad, es el de la reclusión de lo público (la exigencia emancipatoria del *común*) al ámbito de la mera domesticidad.

Palabras clave: crítica; ética; política; agonismo; promesa

Abstract: Perhaps as a response to the widespread negative criticisms, the "last" Foucault decides to make his personal "settling of scores" with the Enlightenment. Through insinuation about a path that goes (anachronistically) from Kant to Platon (who was, excuse the paradox, the most remarkable promoter of that *metaphysical turn* which has been highly reviled by the neo-Niet-

zscheans), his interventions create two drifts which exploration is of interest to us: one of them covers from the critique as genealogy (i.e. as ontology of the present) to the critique of ideology (as deceptive illusion of the rhetoric); the other, from the belligerent conception of power to the ethics of an intersubjective conversation (a Habermasian Foucault?) based on the sharing knowledge, friendship and the (*parresiasitic*) true expression that equates with souls. If in the first case –we suggest– the plot of social conflicts (*agonism*) becomes blurred, in the second one, the ethics of love and friendship pays de price of confining the public aspect (the emancipating demand of *the common*) to the merely private domain.

Keywords: critique; ethics; politics; agonism; promise

Crítica genealógica e hipótesis belicista

Desde comienzos de los años 70 y por razones tanto socio-políticas (rebeliones tunecinas, fracaso del mayo francés, experiencia del Grupo de Información sobre las Prisiones) como epistemológicas y académicas (necesidad de articular los discursos con las prácticas extradiscursivas, ingreso al *Collège de France* como profesor e investigador), la mirada de Foucault se depositó, decididamente, sobre Nietzsche, o mejor aun, sobre el modo nietzscheano (genealógico) de conectar la verdad y el poder. Este filósofo intempestivo había logrado visibilizar dicho vínculo –negado, silenciado e incluso, invertido, por la filosofía occidental– entre conocimiento e interés.

Ciertamente, la cuestión del poder se hallaba presente, en los textos foucaultianos, desde la *Historia de la locura*, y había sido insinuada en la *Arqueología del saber* donde Foucault analizaba la regulación y administración de los discursos en tanto objetos de la lucha política. De este modo, advertía la trama de procedimientos de exclusión y discriminación a los que aquellos eran sometidos como requisito para su aceptación e integración, con el fin de conjurar cualquier acontecimiento aleatorio y disruptivo que pudiera perturbar la continuidad comunicacional. En su lección inaugural de 1970 en el *Collège de France* (1999), Foucault desarrolla extensamente dicho entramado procedimental en que se integran y conectan los controles negativos/excluyentes, con las técnicas internas productivas/disciplinarias que organizan y moldean las prácticas discursivas.

De todas maneras, es la genealogía nietzscheana la que propicia ese pasaje entre una concepción del poder que lo asume como *negatividad* jurídico-represiva (censura, prohibición, inhibición, rechazo, exclusión), y otra que lo aborda a partir de su *positividad/productividad* (producción placentera de deseo y saber). Las nociones nietzscheanas de "voluntad de poder", "choque de espadas", "juego de fuerzas" y "pensamiento intempestivo", se conjugaron a la perfección con la propuesta foucaultiana de pensar a la historia (y a la práctica filosófica) en términos de discontinuidad, desvío, irrupción acontecimental, desplazamiento y azar; con el consiguiente cuestionamiento de las arraigadas concepciones filosóficas de *ciencia*, *saber* y *verdad*. No obstante, lejos de ensayar un salto más allá de la *crítica* (obsesivo temor habermasiano), Foucault prefiere pensarla

como una "tarea genealógica" que repone la pluralidad de circunstancias y azares (es decir, los "orígenes" múltiples, discordantes y disparatados) que la filosofía de Occidente aprisionó/unificó en un principio simple fundante. De este modo, la crítica genealógica le permitía leer la pretendida *verdad* fundacional como el emergente de las relaciones de *poder* que la habían instaurado como tal.

Así, la crítica foucaultiana de la razón conecta dos instancias que se presuponen recíprocamente: una *arqueología* de sus condiciones de posibilidad, de las reglas que permiten su emergencia; y una *genealogía* en tanto crítica inmanente de sus principios de regulación y de sus modos de funcionamiento, pesquisa de las determinaciones históricas de las prácticas, indagación de la contingencia que hizo de nosotros esto que somos (instaurando la posibilidad de ser *otros* diferentes). Gilles Deleuze sugiere que no debe entenderse este *pliegue* en la deriva experimental de Foucault como una ampliación genealógica ("vertical") de la horizontalidad arqueológica, sino como una estrategia diagonal-transversal que nos permite proseguir las series (lo enunciable y lo visible), franquear los umbrales (producir no su correspondencia sino su *presuposición recíproca*) y advertir los puntos de mutación, resistencia y creatividad. Quizá podamos resumir este cambio de énfasis foucaultiano como el pasaje del *archivo* (de lo visible o lo decible) al *diagrama* en tanto cartografía de la complejidad social, "multiplicidad espacio-temporal", máquina abstracta, muda y ciega que hace ver y hace hablar. Si el archivo podía ser pensado como una historia de las formas (del saber), al diagrama convendría entenderlo como un devenir de las fuerzas.

Podríamos afirmar, entonces, que esta hipótesis belicista del poder (choque de espadas, juego de fuerzas) que traduce la *política* (la "paz" institucional) como la continuación de la *guerra*, se articula con una retórica sofista (antidialéctica) y con una crítica genealógica que toma distancia tanto de la crítica materialista (marxiana) como de la psicoanalítica/cura terapéutica (freudiana). Tras la muerte de Dios y del moderno sujeto divinizado, era menester renunciar también a la problemática (humanista) emancipatoria y des-alienante entendida como re-apropiación de lo perdido/ocluído/alienado, como reinstauración de una idea reguladora no mediada ni por el fetichismo de la mercancía ni por la "desublimación represiva" de la sociedad del espectáculo. Despejadas las ilusiones antropológicas, solo quedaba reivindicar el derecho a la *experimentación*, solo un pensar desde el vacío experimental del hombre desaparecido, solo la "risa filosófica" de una deriva sin horizonte normativo. Para la crítica genealógica, ningún proyecto de liberación podía disimular su complicidad con el orden político signado por una filosofía de la historia dialéctica-antropológica-progresista. Y por consiguiente, junto con las ficciones normativas de la "servidumbre voluntaria" en que se hundía el (último) hombre reactivo y resentido de la modernidad, se diluía también toda estructura de la *promesa*, toda *exigencia* emancipatoria del *común*, toda espera redencional, todo asedio espectral como anuncio del acontecimiento *por-venir*.

Desembarazado, entonces, tanto de las herramientas políticas que posibilitarían una construcción colectiva (impensable sin la apelación a identidades, afinidades, tradiciones y linajes),

como de cualquier instancia trascendente (imperativo ético, horizonte normativo, interpelación salvífica, promesa redentora), el Foucault genealogista solo puede proponer una intervención singular, irónica y experimental (del guerrero, el dandy, el héroe o el poeta) como única forma de transformar "eso que somos" en algo diferente, en algo otro. Una *otredad* que, por otra parte, no podrá ser juzgada como mejor o más justa o menos violenta ya que la retórica agonista foucaultiana inhibe cualquier cotejo con alguna instancia normativa/valorativa/ética. El genealogista considera a su tarea, no como la búsqueda de una ruta alternativa, de una solución de relevo, sino como diagnóstico exhaustivo, como el trazado de esa cartografía del presente en tanto resultado de una contingencia disparatada, de la azarosa conjugación de prácticas, instituciones, discursos y saberes. El genealogista es el (nietzscheano) escudriñador de los bajos fondos, el explorador paciente y riguroso de los detalles, los matices, las singularidades, las dispersiones, es decir, de la "bajeza" desechada por la metafísica de Occidente. Es en este punto donde se acortan las distancias entre la crítica genealógica y la benjaminiana *filosofía trapera*, entre la meticulosa grisura del examinador foucaultiano y el atento historiador materialista que descrea del *telos* y del sentido de la historia, y prefiere detenerse entre sus ruinas, entre los fragmentos estallados del huracán civilizatorio. De todos modos, a diferencia de este Foucault que solo cultiva la espesura y la intransigencia del discurso filosófico, Benjamin nos conmina a leer esos escombros como la exigencia redencional de las voces sepultadas.

La genealogía procurará, entonces, eludir cualquier fundamento trascendente (sentido, alma, espíritu) de la historia (cuerpo, devenir de la materialidad), para producir un diagnóstico (médico) que resulte de "utilidad para la vida", que procure acrecentar la fuerza y restañar las heridas del cuerpo. Reticente a las teologías, las teleologías, las metafísicas y/o las filosofías de la historia, Foucault prefiere pensar el tiempo histórico como el devenir inmanente de una *corporalidad* en que se inscriben los deseos, los desgarramientos y las pasiones (huella de lo imprevisiblemente acontecido, del cruce azaroso de una multiplicidad de procesos heterogéneos). La foucaultiana crítica genealógica no opera, por lo tanto, como una lectura de lo ruinoso transida de algún reclamo salvífico, no se moviliza perturbada por el asedio de cierto espíritu emancipatorio, sino solo como diagnóstico riguroso, paciente y meticuloso que nos permite leer esas huellas, marcas e inscripciones como corolario de azares, accidentes, dispersiones, rupturas o desviaciones, y no como instancias previsibles de una totalidad-organicidad que las contiene como sus momentos necesarios. La operación genealógica no procura seguir el hilo filial de una continuidad (que nos remonta hasta el *origen*) sino escrutar el complejo entramado de la *procedencia*. Solo así logrará advertir que en eso que hoy somos y pensamos (en esa kantiana obsesión por la actualidad) no se consume el ser o la verdad originarios sino la eventualidad (demasiado próxima y superficial) de una arbitrariedad, una rareza, una falla, un mal cálculo, un disparate.

Si bien las sospechas nietzscheanas no podían dissociarse –para el joven Foucault– de la hermenéutica marxiana del fetichismo y la "robinsonada", y de la lectura freudiana de los síntomas, tanto la crítica de Marx como la de Freud resultaban tímidamente insuficientes para un diagnós-

tico genealógico decididamente antihumanista y postantropológico, reticente a toda trascendencia/estructura de la promesa. Nada hallaremos, en este Foucault genealógico, que pueda pensarse como reposición, reconciliación o utópico consuelo; solo la mirada heterotópica que suspende cualquier fundamento trascendental para producir (digamos, althusserianamente) como visibles, las grietas, los desvíos, los puntos de fuga y las heridas *superficiales* inadvertidas para una filosofía de la historia que se interna en las *profundidades* (del ser, los sentidos latentes, los orígenes ocultos). Ni la locura estaba condenada a ser considerada una enfermedad mental, ni la prisión destinada a ser la práctica penal más generalizada y "normal". Ambos dispositivos se configuraron como resultado de la convergencia de tramas encontradas y aleatorias. De este modo, Foucault desanudaba (con Nietzsche) el lazo hegeliano entre lógica racional e historia (entre lo real y lo necesario).

Un nietzscheanismo demasiado kantiano

En virtud de las anteriores consideraciones, y urgido por la actualidad del moderno interrogante kantiano, Foucault propone pensar a la Ilustración como *acontecimiento*, es decir, como histórica contingencia, como corolario de una multiplicidad de cruces, desvíos y azares (y no como el episodio de una historia trascendental de la Razón). Esta mirada acontecimental lo eximía de un juicio respecto de sus bondades o de sus terrores, de un posicionamiento ya a favor del pretendido ser ilustrado en combate contra los valores irracionales, ya en defensa de una mirada anti-ilustrada que denuncie las violencias de la Razón. Si seguimos los lineamientos de la estratagema genealógica, un pensador como Habermas habría caído en la trampa de dicha dualidad. Para este filósofo alemán, la crítica (ilustrada) de la razón tendiente a recuperar/reponer una normatividad subsumida por la violencia de las tecnologías del cálculo y los procedimientos formales-administrativos, suponía la refutación de la pretendida *crítica total* (anti-ilustrada) ensayada por Foucault como peligroso salto más allá del *logos*. Por su parte, para el francés, resultaba inaceptable el chantaje consistente en acusar de irracionalismo a todo aquello que se apartase de una determinada forma de la racionalidad juzgada en términos normativos. Lejos –por ahora– de un juicio valorativo (tendiente a optar por la modalidad más adecuada a sus elecciones epistemológicas, éticas y/o políticas), la crítica foucaultiana se limitó a explorar y denunciar las más diversas formas de racionalidad (con sus ramificaciones, cortes, sustituciones y desviaciones) con el objeto de advertir, en cada punto de articulación, la emergencia contingente del devenir acontecimental. En esta compleja maraña de oposiciones, rupturas, reemplazos y dispersiones, resulta tan imposible como absurdo –así lo entiende Foucault– fijar ese momento en que la racionalidad, en su devenir instrumental-burocrático, habría olvidado/perdido/eclipsado su "proyecto fundamental" (y aquí, el blanco de la crítica excede ampliamente a las normativistas pretensiones habermasianas).

No obstante, a pesar de su explícita reticencia a las conexiones y articulaciones de formas específicas de racionalidad (técnicas, políticas, científicas, etc.), Foucault no se niega a pensar la

efectiva existencia histórica de “formas *dominantes* de racionalidad” que operan tanto en los saberes, como en las técnicas o en las artes de gobierno. En una entrevista concedida a G. Raullet, y publicada en 1983, un año antes de su muerte, Foucault (1999b: 307-354) defiende la pertinencia de la genealogía a la hora de articular saberes, prácticas, técnicas y discursos en un “proceso de dominación”, y admite la contundencia de los intercambios, las transferencias y las interferencias entre los diversos campos (conocimiento, técnica, política), aunque no deja de advertir sobre el riesgo de entenderlos como simples isomorfismos. A lo que sí se hubo negado Foucault, sistemáticamente, fue a efectuar un “juicio global” de la Ilustración entendido como una crítica total de la racionalidad (crítica posmoderna, salto más allá de la razón), y a ponderar una determinada forma de racionalidad (una razón comunicativa, dialógica, consensualista, deliberativa, etc.) como alternativa superadora (lo que supondría la constitución de una determinada pauta normativa o tribunal supremo desde el cual medir/justipreciar la pluralidad de las prácticas racionales).

Lo que podemos advertir en el Foucault genealógico es un desplazamiento desde las condiciones trascendentales (kantianas) del conocimiento, a las condiciones históricas (nietzscheanas) de los discursos y las prácticas; desde el intento de legitimar la veracidad de los saberes a la radical desfundamentación de las verdades. Sin embargo –tal como observa Javier de la Higuera (2013)–, la paradoja de este pliegue nietzscheano consiste en que a pesar de la pretendida distancia respecto de Kant, la cuestión (en Foucault) continúa siendo kantiana: la pregunta por la actualidad y por la crítica como herramienta de su transformación (o para decirlo de otro modo: la pregunta por la Ilustración como pregunta por la pertinencia de la crítica). Según nuestro obsesivo genealogista, Kant habría inaugurado dos tradiciones: la “analítica de la verdad” (análisis de las condiciones que hacen posible el conocimiento verdadero), y la “ontología del presente” (genealogía de lo que hoy hemos llegado a ser). Si la primera se pregunta por la universalidad (del hombre, del conocimiento y de la verdad); la segunda insta al presente como *el* problema filosófico, de modo que la filosofía, en tanto reflexión actual-moderna, se pone en cuestión a sí misma al preguntarse por su propia actualidad discursiva, por su “modernidad”. La pregunta filosófica sobre la ilustración es la pregunta por la actualidad de la filosofía misma. A su modo, Foucault decide inscribirse en esta segunda senda abierta por Kant, en un linaje filosófico signado por la crítica. Claro que sus razones no derivan del problema (habermasiano) de la legitimidad del conocimiento, sino de la cuestión (nietzscheana) del poder (o más específicamente aun, del vínculo inaugurado por Nietzsche entre los contenidos de conocimiento considerados válidos y los mecanismos de coerción que los sustentan). De allí que reemplace las nociones de *conocimiento* y *dominación* (que sustentaban el problema de la legitimidad) por las de *saber* y *poder* (ya no antitéticas sino mutuamente constituyentes). He aquí el doble desplazamiento foucaultiano: por un lado, los saberes tomaban distancia de la antinomia ciencia-ideología (demoliendo el vínculo “humanista” entre desarrollo del conocimiento y liberación, y, por consiguiente, desestimando la crítica de la ideología); por el otro, el poder dejaba de ser pensado en los términos negativos de la represión y la prohibición, y comenzaba a ser abordado según su productividad y positividad.

Lejos de sustituir la arqueología por la genealogía, Foucault se encarga de conectar la operación (arqueológica) destinada al análisis de las condiciones de emergencia de los discursos y las prácticas, con la operación crítica (genealógica) como inmanente desfundamentación respecto de toda verdad trascendente, de toda norma exterior a su propia historia. Ya no se trata de imponer un juicio (moral, estético o político) sobre un suceso determinado con el objeto de mostrar su ilegitimidad (tarea de una crítica que se asume en tanto pretensión normativa), sino de una puesta en evidencia pensada como *acción* estratégica que se ejerce en ese mismo escenario en que emergen las singularidades. De este modo, Foucault invierte la fórmula kantiana según la cual la Ilustración dependía de la crítica, por el diagnóstico (genealógico) que concibe a la crítica (o si se quiere, a la cuestión de la verdad) como (de)pendiente de ese presente ilustrado, de ese eventual entramado de prácticas y pensamientos articulados con determinados dispositivos de saber/poder. Lo que la crítica nos permite, justamente, es *leer* dicha trama (ilustrada) como histórica y contingente, e interrogarnos por los efectos de poder asociados a los modernos e ilustrados regímenes de veridicción. Por esta razón, el ejercicio crítico –dice Foucault– puede ser pensado como intervención (política) sobre ese presente que la exige, como un arte de “inservidumbre voluntaria”, de “indocilidad reflexiva”.

Entre la acción (política) y el epicismo (estético)

Ciertamente (tal como afirmábamos *ut supra*), no hay lugar aquí para los devaneos (derridianos) sobre la tradición, la herencia o las generaciones, ni para advertir los (benjaminianos) instantes de peligro en que se juega la emancipación, ni para dejarse asediar por los espectros de la justicia y la democracia que hacen temblar/tambalear las instituciones, el derecho y la contabilidad de las partes (eso que Rancière llamaba “el reparto de lo sensible”). En la grisura meticulosa de su genealogía acontecimental (en que se desvanece cualquier forma de la trascendencia y/o la eticidad) acaba por esfumarse ese *exceso* que, paradójicamente, Foucault ponderaba en algunos textos kantianos: el fantasma de la revolución como “disposición moral de la humanidad”, como “virtualidad permanente”, como espectro operante en la historia. Y sin embargo, debemos admitir que la crítica foucaultiana no puede dejar de pensarse como acción (política) que emerge *en y desde* ese terreno conflictivo del presente; como acción que interviene/irrumpe en dicha trama contingente mediante un pensamiento-*ficción* que la transfigura, le imprime una nueva dirección, recompone el entramado de fuerzas. De este modo, a pesar de la escrupulosa minuciosidad de la operación genealógica, dicha acción crítica y política no puede disimular la impronta de la *actitud* (ética, estética e incluso épica) que la precipita. Al no contentarse, entonces, con la mera celebración del azar y la contingencia, la crítica foucaultiana se desmarca del pragmatismo aséptico y del diagnóstico neutral.

La filosofía deviene, así, experiencia presente de nuestra modernidad, siempre y cuando no entendamos al presente como momento pleno y necesario de una dialéctica de la historia, sino

como realidad eventual, diferente tanto del pasado como de sí misma. Foucault inaugura una estrategia en que la negación de la realidad del presente (de su presencia plena) no hace más que afirmar su valor. La pregunta por el presente es la pregunta por esa (deleuziana) "materialidad incorporal" llamada *acontecimiento*, cuya función (crítica y clínica a la vez) es diagnosticar la actualidad. No se trata, por consiguiente, de una pregunta por la esencia, la sustancia o la identidad del presente sino por la *diferencia acontecimental*. En tanto crítica genealógica, dicho interrogante se ocupa de restituir las condiciones históricas de emergencia de las actuales positividads volviéndolas acontecimientos singulares, eventualidades no necesarias ni evidentes por sí mismas, azarosas, contingentes.

Pero entonces, ¿por qué llamar "ontología del presente" a esta crítica de la ontología, a este diagnóstico según el cual el presente "no es" o bien "es pura irrealdad"? La paradoja foucaultiana consiste en el ejercicio de una crítica que, para comprender al presente, necesita destruir las evidencias que lo definen, privarlo de sus fundamentos teológicos y, mediante esta acción deconstructiva, transformarlo. La ontología foucaultiana solo puede leerse, entonces, como ontología de una acción al mismo tiempo negativa y afirmativa, de un pensamiento activo-negativo que des-presentifica al presente (demuestra su irrealdad) y en ese mismo gesto produce una afirmación renovada sobre lo real. La negatividad, en Foucault, *niega* la plenitud y consistencia del presente para *afirmar* su eventualidad. De este modo, su "ontología del presente" se constituye como otro modo de nombrar una *crítica genealógica* que, como acción estratégica, interviene sobre el presente (no desde un principio normativo universal sino desde ese propio entramado conflictivo) para transfigurar al diagnosticar su carácter contingente.

No podemos negar que la crítica foucaultiana supone una estrategia confrontativa, y una impronta rebelde, agonista y transgresora (reticente a cualquier modalidad del exilio, la huida o la búsqueda de "refugios tranquilizadores"). Sin embargo, tampoco podemos ocultar que esta ontología crítica del presente deja librada su apuesta y su lugar de la enunciación/intervención a la irreductible y dispersa multiplicidad de perspectivas *actuantes*. No en vano, el dandy baudelaireano constituye el prototipo foucaultiano de una transgresión menos política que estética. Lo que se diluye en esta heroicidad libertaria es la posibilidad de construcciones colectivas, la oportunidad para una invención o recuperación de herencias y tradiciones, la producción de sutiles afinidades, la siempre riesgosa articulación de las *diferencias*. En un esquema de radical *acontecimentalidad*, cualquier modalidad de la (re)construcción política de una identidad/subjetivación (aun como ficción necesaria) será, indefectiblemente sospechada de coactiva organicidad, totalitaria homogeneidad, imperdonable (e imposible) *comunidad*. Quizá por ello, la creativa transfiguración baudelaireana-foucaultiana, no pueda ni quiera intervenir sobre la *sociedad* ni, mucho menos, sobre el orden político, sino, simplemente, sobre una vida singular devenida obra de arte.

Del poder a la gubernamentalidad

En varias de sus intervenciones, el "último" Foucault alude a las tres grandes etapas a partir de las cuales fue concebida su producción, como "conjuntos prácticos", "dimensiones de la experiencia", o mejor aun, "desplazamientos" que no debieran ser pensados como complementarios o extraños entre sí: el de las relaciones de dominio sobre las cosas (eje del *saber* a partir del cual diseña su *arqueología*), el de las relaciones de acción sobre los otros (eje del *poder* que motiva la *genealogía*), y el de las relaciones consigo mismo (eje de la *ética* o cuidado de sí). Foucault entiende y explicita que entre ellos existe una imbricación que es preciso analizar como condición ineludible para constituir una "ontología histórica de nosotros mismos" que nos permita dar cuenta del modo en que nos hemos constituido en tanto sujetos de nuestros saberes, de las relaciones de poder que ejercemos y/o padecemos, y de nuestras acciones éticas. En sus últimos cursos en el *Collège de France* (más precisamente, en el de enero de 1983), Foucault (2009) recupera cada uno de esos ejes pero a partir de tres desplazamientos teóricos respecto de aquellas matrices de la experiencia (la locura, la criminalidad o la sexualidad/ética de sí). En el primer caso, se sustituye la historia de los conocimientos por el análisis (histórico) de las "formas de veridicción" y las prácticas discursivas; en el segundo, se reemplaza la historia de las dominaciones (teoría general del Poder), por el análisis histórico de los "procedimientos de *gubernamentalidad*"; y en el tercero, se releva la teoría del sujeto por una "pragmática de sí/técnicas del yo".

No pocos de sus críticos y comentaristas han coincidido en considerar a esta última etapa como una ruptura en que el antihumanismo habría devenido recuperación de un sujeto soberano, el holismo teórico se habría transfigurado en atomismo posteórico, el neonietzscheanismo francés en pragmatismo norteamericano, el anarquismo radical en individualismo liberal (dandismo aristocrático), y la ontología (*política*) del *nosotros*, en el cuidado (ético-estético) del *sí mismo*. Sin embargo, algunos otros prefieren advertir inflexiones o énfasis diferentes, e integrar la producción foucaultiana en un conjunto coherente en que se reformularían las líneas de un mismo programa. Para estos últimos, resulta absurdo pensar en una suerte de giro repentino e inesperado hacia la subjetividad, como si esta última no hubiese sido abordada (aunque de un modo diferente) en cada uno de sus textos: desde la objetualización *clínica* del sujeto hasta el *cuidado de sí* pasando por las técnicas *disciplinarias*. Lo que resulta indisimulable es que cada una de estas dimensiones de la experiencia (locura, criminalidad, sexualidad/gobierno de sí) fue explorada por Foucault, con un énfasis cambiante durante esas tres inflexiones de su producción (*saber*, *poder*, *ética*); por consiguiente, no debiera dudarse de su estrecha imbricación.

Hacia fines de la década del 70 –digámoslo una vez más–, Foucault decide afrontar, de una manera muy novedosa, los problemas del ejercicio del poder. Hasta entonces, la genealogía foucaultiana había consistido en mostrar el modo en que las relaciones de poder (históricamente situadas) operaban como matrices de discursos, saberes y prácticas forjadoras de subjetividades. Fue el desplazamiento hacia el concepto de *gubernamentalidad* (que aludía al arte de gobernar,

a la conducción de las conductas, al gobierno de unos hombres sobre otros) el que le permitió ensayar una compleja articulación entre formas de *saber*, relaciones de *poder* y procesos de *subjetivación*. Así, discursos, conocimientos y prácticas ya no serán pensados como derivaciones de una determinada *relación de poder*, sino como puntos de articulación de una *estrategia de gubernamentalidad*. De igual forma, dichos modos de la experiencia podían operar como *resistencias* a determinadas artes, formas y procedimientos de gobierno.

A diferencia del concepto de *poder*, el de *gobierno* le dio a Foucault la posibilidad de abandonar la dicotomía entre el modelo jurídico y el estratégico, entre el contrato y la violencia, entre el consenso y la lucha; le permitió complejizar esa operación consistente en pensar la política como continuación de la guerra, en hallar “la guerra en la filigrana de la paz”. Gracias a la idea de *gubernamentalidad* fue posible rastrear las relaciones de poder en la modalidad de esa acción singular en que consiste el *gobierno*, en ese “modo de acción sobre las acciones de los demás”. Es así como –según Foucault– al abandonar el modelo binario se abría el juego a una diversidad de artes de gobernar/racionalidades de gobierno como emergentes de una multiplicidad de articulaciones entre discursos, saberes y técnicas de subjetivación.

Fue esta ampliación/diversificación conceptual (resultado de una trabajosa tarea arqueológica-genealógica y no de una repentina inspiración) la que le permitió abordar un análisis minucioso y riguroso de los (neo)liberalismos y de las estrategias *biopolíticas* (otro neologismo foucaultiano), pero la que también lo condujo a mantener una prudente cautela respecto del problema del Estado; es decir, a la cuestión de esa complicada organización colectiva que, ahora sí, era posible explorar en toda su complejidad, evitando su rápida y simple identificación con de la violencia y la coacción ordenancistas. Sin duda alguna, los cursos de 1978 y 1979, nos sitúan ante un Foucault (2006) que no solo ha logrado incorporar una mirada más atenta, sutil y enriquecedora a las persistentes problemáticas del saber, el poder y el sujeto, sino que también inauguraba una intervención de explícita y consabida politicidad. Una *posición* que irá perdiendo su espesura conflictiva a medida que el *gobierno de sí (y de los otros)* se vaya diluyendo en una *prueba de a dos*, en una amistosa (e incluso erótica) homologación de las almas.

Nos hallamos, así, en el pasaje hacia una “últimísima” etapa de la producción foucaultiana signada por las preocupaciones ético-eróticas, es decir, por la idea de un *autogobierno* (pragmática de sí) que, desde la Antigüedad clásica y el período helénico, aludía a la necesidad de gobernarse a sí mismo como condición para gobernar a los otros. De las ruinas del sujeto moderno (trans-histórico, autocentrado, dador de sentido, soporte de valores universales, artífice de síntesis unificadoras), se alza un sujeto históricamente situado, ético, capaz de autoconstituirse y de decir la verdad sobre sí mismo. Para este nuevo sujeto abocado al cuidado de sí, el ejercicio *parresiástico* (que Foucault recupera inspirado en las tragedias de Eurípides, las provocaciones cínicas, los discursos de Pericles y los diálogos socráticos) se tornaba decisivo.

La *parresía* (régimen de habla indisociable de cierta virtud, cualidad y/o deber/tarea) consiste en ofrecer a un otro (discípulo, interlocutor o gobernante) una palabra franca, verdadera y directa, exenta de rodeos retóricos y gestos aduladores, con el objeto de alcanzar el autodomínio. Remite a un decir verdadero incomparable con un intento de demostración, con una estrategia pedagógica o con un arte de la persuasión; es un modo de establecer una relación consigo mismo fundada en la libertad y, por consiguiente, es una práctica ajena a la ejercida por la confesión cristiana (que tiene la forma de la obediencia y persigue el fin de la salvación). Por otra parte, cuando el sujeto del decir franco denuncia la tiranía o rechaza sus violencias (*parresía* política), pone en juego su propia vida. Los grandes discursos de Pericles son un ejemplo muy ilustrativo de dicho coraje para asumir el riesgo de la palabra verdadera en el contexto del debate democrático y en el ámbito de la *isègoria*.

Kant, Nietzsche y... ¡Sócrates!

Mucho se ha hablado del riesgo consistente en confundir los foucaultianos objetos de indagación (los diversos regímenes de veridicción) con verdaderas tomas de posición respecto de ellos. No obstante, tampoco resultaría acertado traducir su explosivo arsenal *crítico* (arqueológico, genealógico, tecnológico) como meras herramientas metodológicas desprovistas de una voluntad transformadora/transfiguradora de la actualidad. Lo cierto es que, por diversas razones, el "último" Foucault decidió explicitar su particular "ajuste de cuentas" con la modernidad ilustrada. Así, tras recorrer, de un modo atento y erudito, los antiguos desplazamientos del ejercicio parresiástico (político-cínico-pastoral-filosófico), develará el enigma de ese trayecto que nos condujo (anacrónicamente) desde Kant hasta Platón, o bien, desde la crítica ilustrada (del presente) hasta la *parresía* filosófica de la Antigüedad. El "último" Foucault ya no se contenta con formular la pregunta (kantiana-adorniana) por la actualidad de la filosofía, sino que se desliza hacia un interrogante más ambicioso: ¿cómo pensar la historia de la filosofía moderna? Una pregunta que hubo exigido ese fascinante paseo por la Antigüedad. En virtud de la crítica de la *Aufklärung*, la filosofía logró comprender que, desde los antiguos griegos, los problemas filosóficos no eran ni los de un supuesto olvido del ser ni los del progresivo desarrollo de la racionalidad, sino los de la *parresía*. Como consecuencia, Foucault propuso abordar a la historia de la filosofía de Occidente como la historia de las prácticas de veridicción, es decir, de las prácticas de *parresía*. La filosofía –dice– se inscribió en lo real (en la historia), como potencia ilocutoria, como juego del decir veraz, como *política de la verdad* (y no como sistema de doctrinas, refugio más allá del mundo, o reservorio de recetas para la acción política).

Tal como lo desarrolla Foucault en el curso de 1983, la antigua *parresía* filosófica se ejerció a partir de tres consignas/modalidades: a) la existencia de un vínculo de *exterioridad* y a la vez de correlación con la política, es decir, como un modo no-político de hablar a quienes gobiernan respecto de cómo deben gobernar(se) a sí mismos y a los otros (y es en este "cara a cara" con la po-

lítica al mismo tiempo exterior e irreductible, que la *parresía* filosófica interviene sobre lo real); b) el *antagonismo* respecto de la retórica en virtud de la afirmación del lazo entre verdad y discurso filosófico (de una verdad bajo la doble forma de la dialéctica y la pedagogía y a costa del sacrificio de la retórica); c) la propuesta de acción sobre las almas, de guía y *conducción* del otro (*psicagogia*). Este último ejercicio parresiástico por el que, explícitamente, el “último” Foucault se pronuncia, ya no se dirige ni al *político* (para interpelarlo), ni al *rétor* (para combatirlo), sino al *discípulo* (para conducirlo); y por lo tanto, la relación de la filosofía ya no es la de un “cara a cara” (con la política), ni de exclusión (de la retórica), sino de reciprocidad, de acoplamiento, de inclusión (del discípulo); una relación pedagógica e incluso, erótica.

La filosofía moderna –dice Foucault– como historia de la veridicción en su forma parresiástica, es una práctica que hace su *prueba de realidad* en relación con la política, que encuentra su *función de verdad* en la crítica de la ilusión, el embuste y la adulación (es decir –aunque Foucault se resista a decirlo de este modo– en la *crítica de la ideología*), y que halla el *objeto de su ejercicio* en la transformación del sujeto por sí mismo y por el otro. La filosofía no debe decir qué hay que hacer en el orden de la política ya que solo podrá intervenir en lo real-político en tanto exterioridad; no debe decidir sobre la verdad o la falsedad científicas sino ejercer perpetuamente la crítica del embuste, el engaño y la ilusión (he aquí el juego *dialéctico* de su verdad); no debe proponerse liberar o desalienar al sujeto sino definir las formas mediante las cuales éste puede transformar su relación consigo mismo. Así, la filosofía kantiana podía encarar su actualidad a partir de ese “modo de ser de la filosofía antigua” caracterizado por la *exterioridad* interpelante (de la política), la *crítica* (de la ideología) y la *ascesis* (de los sujetos respecto de sí mismos).

En el diálogo entre Sócrates y Calicles (que, de un modo nada casual, Foucault (2009) desarrolla como cierre del curso de 1983) hallaremos todas las llaves para entender eso que aquí consideramos (asumiendo el riesgo pertinente) el pasaje de la crítica como *genealogía* a la crítica como *desengaño* (es decir, a la crítica de la ideología y de la adulación retórica); un pasaje que coincide con el desplazamiento desde la *hipótesis belicista* del poder y la política (signada por la retórica sofista) a la ponderación del *gobierno de sí* (caracterizada por el decir franco y la “valoración” del diálogo intersubjetivo). ¿Podríamos decir, entonces, que Foucault abandona a Nietzsche para abrazar la senda habermasiana?

Digamos, por ahora, que en aquel diálogo con Calicles, Sócrates se propone demostrar la inutilidad de la retórica, ya que para posibilitar que el injusto llegue a ser efectivamente justo, poco y nada interesarán los artificios retóricos destinados a parecerlo. Sócrates procurará que su discípulo responda con franqueza a sus preguntas, dejando de lado cualquier interés, temor, vergüenza, o artificio retórico. Se propone “una verdadera prueba del alma” procurando que su interlocutor sea “testigo de la verdad”. El sofista Calicles, por su parte, va a ponderar el uso de la retórica al negar que lo justo sea preferible a lo injusto, adoptando una posición que, para muchos intérpretes, prefigura el señorío nietzscheano de la voluntad de poder. Si bien, Foucault se

apresura a considerar que esta comparación es demasiado aventurada y anacrónica, la supuesta distancia entre Nietzsche y Calicles se torna cada vez más difusa.

Las aspiraciones de Calicles a gobernar la ciudad (es decir, a gobernar a los más débiles) en virtud de su nacimiento, estatus y riqueza, chocaban contra las leyes (*nomos*) de la democracia ateniense que otorgaban a todos el mismo estatuto y tendían a impedir que alguien se imponga por sobre los demás. Ante una ley igualitaria que se constituía como convención ajena a la naturaleza, Calicles recurría a los argumentos sofísticos (de Gorgias, Protágoras, etc.) para intervenir en un escenario agonístico que habilitaba “el juego aristocrático”, un juego en que los más fuertes podían imponerse sobre los más débiles. Si bien, resulta muy difícil no advertir aquí al Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, Foucault parece obstinado en negar la pertinencia de dichas afinidades. Más que un problema de señorío (fortuna y linaje) –dice Foucault– la retórica de Calicles debe concebirse como el instrumento más adecuado para volver desigual a la estructura igualitaria consolidada por las leyes democráticas. La retórica es puro juego agonístico (indiferente a lo justo o injusto) con el objeto de imponerse sobre los muchos. Para ello, debe operar en tres niveles: en el de los muchos a convencer, en el de los rivales a combatir, y en el del *rétor* que aspira a ser el primero.

En las antípodas del agonismo retórico, Sócrates propone a Calicles una discursividad que no actúe en ese escenario agonístico sino que, en cambio, opere como prueba de un alma por otra (*básanos*), como *pedra de toque* que revele la afinidad entre un alma y la otra (sometida a prueba). El juego agonístico de la superioridad se desvanece, así, frente a la *prueba de a dos* por afinidad de naturaleza y por manifestación de la autenticidad (realidad-verdad del alma). Este nuevo criterio de verdad (frente al cual, Foucault ya no antepone la grisura y la frialdad genealógicas) consiste en una *homología* entre las almas que prueban su afinidad. La verdad del discurso no se define a partir de la evidencia o de la correspondencia entre quien piensa y la cosa pensada, sino a partir de la homología entre dos almas-discursos teniendo en cuenta tres requisitos: *episteme* (exigencia de un saber verdadero), *éunoia* (sentimiento de amistad hacia el otro) y *parresía* (decir franco). Así –concluye Foucault– si la *parresía política* llevaba, necesariamente, a la *retórica*, es decir, al arte de imponerse sobre los otros y persuadirlos para que consientan la unidad de mando; la *parresía filosófica* conducía a una ética (y a una *erótica*) del diálogo entre iguales.

Si un agonismo carente de anclajes, afinidades, linajes y puentes constructivos nos arroja a una guerra perpetua de la que siempre resultará victorioso ese cortejo triunfal que no ha cesado de vencer (como insinuaba el aviso de fuego benjaminiano), a la inversa, la pretensión (dialogal) de haber superado el *agón* nos sume en una ficción celebratoria de la pluralidad, ajena y distante de los conflictos “realmente existentes”, cuyo único consuelo/refugio consiste en un *cuidado de sí* absolutamente impotente frente a la tragedia ineludible de dichos combates.

Una deriva ético-erótica (sin ambiciones políticas)

Pero incluso aceptando que no se trate de un esperado posicionamiento sino de un nuevo énfasis en este inexplorado régimen de veridicción basado en la homología de las almas, debemos consentir en hablar de un giro desde el sofismo agonista (*político*) del Foucault nietzscheano-genealogista, al diálogo amistoso (*ético-erótico*) del Foucault socrático-parresiasta. Y ciertamente, este "último" desplazamiento nos sitúa mucho más cerca del Habermas de la razón comunicativa (cuyos posicionamientos filosófico-políticos suelen ser leídos en las antípodas de las operaciones genealógicas foucaultianas), que de una apresurada huida del logos por la "plataforma giratoria". No obstante, en el caso del filósofo alemán, la ponderación de la normatividad-eticidad resulta inescindible de una *política* de la deliberación fundada en la búsqueda de los consensos comunicativos; mientras que en este "últimísimo" Foucault, el destinatario del ejercicio parresiástico no es un "colectivo social" sino un "otro individual" (un discípulo más interesado en el cuidado de sí que en los asuntos de la comunidad). Aun cuando se trate de una acción (*pública*) valiente y arriesgada en el escenario del común (la *polis* griega), la *parresía* se resiste a la contaminación con la politicidad en virtud de su renuncia respecto de cualquier forma de la "finalidad estratégica", de la técnica persuasiva o de la "negociación" (y aquí, poco importa si se trata de una persuasión tendiente a producir consensos, o de la desnuda confrontación agonal que propicie el triunfo de la verdad del más fuerte).

Por consiguiente, más que una deriva *ético-política* propiciatoria de una intervención colectiva (*política*) urgida/asediada por alguna exigencia (*ética*), este Foucault de la homologación de las almas enarbola una *ética impolítica* (distante de su ontología del nosotros, y ajena a cualquier forma de la construcción colectiva) fundada en las "relaciones consigo mismo" (el arte de los placeres sexuales, los cuidados del cuerpo, y la necesidad parresiástica de decir la verdad). Si bien dicha inquietud de sí supone la intervención y/o salvación de un otro, las relaciones entre los sujetos se repliegan en la dimensión del sí mismo, además de definirse a partir de ella. Quizá convenga co-tejar este repliegue sobre el sujeto en tanto individuo singular que necesita "cuidar de sí" (tras la promesa incumplida del *pastorado liberal*) con el avance arrollador de una *gubernamentalidad neoliberal* coincidente con la crisis de los colectivismos/socialismos/comunismos incapaces –según Foucault– de diseñar un *arte de gobierno* alternativo.

Aunque nunca deja de estimar la "dimensión política" de la *parresía* (modalidad de intervención filosófica que procura producir efectos en lo real de la práctica política), Foucault, hacia el final de su recorrido parresiástico, prefiere detenerse en su costado ético-erótico, en los diálogos (filosóficos) socráticos más que en la estructura agonística (*política*) de la *polis*. Lo que importa, ahora, es forjar una existencia ética (libre, franca, valiente) al margen de cualquier disputa política, de constituir un modo de vida basado en la práctica del decir verdadero como exigencia de la homologación de las almas. Conviene aclarar, de todos modos, que dicha existencia ética opuesta al interés del magistrado y a la hipocresía del rétor, no debe confundirse ni con la irónica y

desenfadada soledad del cínico, ni con la errancia del dandy o el paseante (*nomadismo* reticente a cualquier estación/afinidad/reciprocidad) sino afirmarse como una erótica del diálogo entre iguales. Claro que esta auto-inter-subjetivación de la experiencia (emancipada de las subjetividades fabricadas por las tecnologías del poder, o bien, por las artes de gobierno) resultará impotente para transformar/transfigurar el orden político; obsesiva tarea tanto del guerrero nietzscheano como del moderno héroe baudelaireano (aunque ambos hayan optado por refugiarse en el arte para concretar semejante propósito)

Resumiendo: este "último" Foucault, dispuesto a recuperar y recrear la crítica kantiana de la ilustración, acabó por desplazar el agonismo nietzscheano (en tanto perpetuo combate vital-corporal reticente a toda forma de la eticidad y/o de la trascendencia) en beneficio de un diálogo *parresiástico* igualador de las almas que toma prudente distancia del espacio de lo público e inaugura una ética "doméstica" del decir verdadero. Si, en líneas generales, el Foucault genealogista había sido leído en sintonía con la crítica adorniana del iluminismo, y en las antípodas de la habermasiana racionalidad comunicativa, el Foucault *parresiástico* se refugia en un diálogo entre iguales en que se "privatiza" el ámbito de lo público y se diluye el agonismo. El foucaultiano-socrático *gobierno de sí* (distante de la política, crítico de la retórica y partidario de la acción sobre las almas) si bien se aproxima a cierto universo derridiano signado por la hospitalidad y las *políticas de la amistad*, persiste en su renuencia a ponderar cualquier *estructura mesiánica de la promesa* (esa inquietante modalidad del asedio y la espectralidad que les hubo permitido tanto a Benjamin como a Derrida ensayar sus respectivas intervenciones críticas-deconstructivas sobre el presente). Aunque se trate menos de una repentina toma de partido que de un más complejo "cambio de énfasis" respecto de las "dimensiones de la experiencia" (saber-poder-ética), los últimos cursos dictados por Foucault nos sitúan en un terreno en que la ética parece divorciarse de la política y replegarse sobre una *oikonomía* de la amistad y el amor, incapaz de intervenir en el espacio de lo público. Este cruce entre la ética foucaultiana y la *promesa* derridiana nos sitúa ante la necesidad de distinguir entre diversas modalidades de eso que varios pensadores europeos denominaron: "deriva ético-política".

Algunas (críticas) reflexiones finales

La adscripción de Foucault a la genealogía nietzscheana le permitió escapar de la dicotomía entre la (moderna) crítica ilustrada y la (posmoderna) anti-ilustrada en virtud de haber entendido que la fuerza del ejercicio crítico residía en su carencia de un fundamento normativo. De este modo, eso que Habermas denunciaba como un callejón sin salida (nihilismo insuperable), Foucault lo asumía como su hallazgo primordial. Fue Nietzsche quien allanó el camino foucaultiano hacia una genealogía (crítica inmanente) del saber y la verdad, para instaurar, en la filigrana de la (habermasiana) "paz comunicacional" (es decir, en la trama de ese sentido normativo y legítimo de la

razón negado/ocluído/suspendido por las violencias de la racionalidad triunfante), un agonismo retórico desencantado y aporético al precio de escindir la crítica de la promesa.

Así, la idea de una crítica como genealogía desplegada por una retórica agonista, carente de todo fundamento normativo, y reticente a cualquier exigencia ética, no alcanzaba a dar cuenta de sus razones, de su pertinencia y de su lugar de la enunciación (¿por qué una crítica del presente y no más bien la nada de la celebración de lo dado?). Si pensamos a la crítica como un mero ejercicio de negatividad (destruktiva o *deconstructiva*) en radical ausencia de alternativas, linajes o promesas, e impermeable a la intromisión asediante de alguna forma de la trascendencia, ¿por qué habríamos de intervenir sobre el presente?, ¿por qué propiciar una riesgosa intervención si renunciamos a *leerlo* (al presente) como exigencia de redención, como acosado por algún espectro salvífico que anuncie/prefigure otro modo de ser otros?

A su modo, y más allá de cuáles hayan sido sus motivaciones, el "último" Foucault no cesó de ensayar respuestas para estas provocaciones. Su explícito requerimiento/llamado a favor de un (nuevo) modo de constituirnos como sujetos éticos (de producirnos, de cuidarnos, de comunicarnos con los otros, de gobernarnos a nosotros mismos) signado por el deseo de un saber verdadero y por la valentía del decir franco y amistoso, difícilmente podría eludir cierto sesgo normativo y la impronta de una gesta (auto)emancipatoria. De una manera indisimulable, la sorprendente apuesta foucaultiana se fundaba en la *dialéctica* de la verdad, en la crítica de la *ideología*, en la erótica del *diálogo* y en el ejercicio *parresiástico* tendiente a la homologación de las *almas*.

Sin duda alguna, la crítica ha constituido, para Foucault (a diferencia de muchos de sus colegas), una instancia ineludible del pensar filosófico, ya como (nietzscheana) *genealogía*, ya como (kantiana) *ontología del presente*, ya como (socrática) refutación del embuste retórico, o ya como juego (dialéctico) de su propia verdad. Nuestro incansable archivista jamás consintió en abandonar el escenario de la crítica y la negatividad como si se tratara del lastre indeseable de un proyecto moderno en retirada. De todos modos, sí nos interesa polemizar sobre las formas en que dichos ejercicios críticos intervienen tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la política. Y es en estas (siempre) complejas relaciones entre filosofía y política donde se ponen en juego su pertinencia (la de la crítica), su razón de ser y su eficacia.

Sería injusto, de nuestra parte, juzgar como exiguas o intrascendentes, tanto a la perspectiva crítica como a la *actitud* ético-política de este "último" Foucault obsesionado por diseñar una subjetividad *otra* ajena a las tecnologías de control y a las artes neoliberales de gobierno. No obstante, desde las entrañas de este siglo XXI nada deleuziano, las modalidades de la crítica y las derivas de la ética y la política (nos) exigen una mirada más atenta a los complejos vaivenes del *común* (esa forma del vivir-juntos en que con-viven las diferencias). Tal como nosotros la entendemos, una intervención, en el conflictivo escenario de la *polis*, que se proponga interrumpir las inercias coactivas, ordenancistas, unificadoras y/o totalizadoras, demanda, como presupuesto ineludible, la producción/reapropiación de alguna identidad o sentido compartido (aunque siem-

pre provisorio y en disputa) en tanto forma de relación con (o en ciertos casos *contra*) los otros. La laboriosa constitución de una subjetividad emancipada de las técnicas de dominio, excede las amistosas *pruebas de a dos* pretendidamente incontaminadas por el *agón*, reclama una decisión sobre las tradiciones y las herencias (el *acuerdo secreto* entre generaciones), requiere una lectura del presente como *exigencia*, y, por consiguiente, *exige* alguna forma de la *promesa* capaz de ase-
diar, conmover, espectralizar la presencia de ese orden constituido que se pretende des-organi-
zar, transgredir, transformar.

Bibliografía

De la Higuera, J. (2013). Estudio preliminar, en Foucault, M.: *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.

Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*, Barcelona. Tusquets.

_____ (1999b). *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales Vol. III. Barcelona: Paidós.

_____ (2006). *Seguridad, territorio, población*. Bs. As.: FCE.

_____ (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Bs. As.: FCE.

Claudio Véliz: Universidad de Buenos Aires / Universidad de Avellaneda claudioveliz65@gmail.com Es Licenciado en Sociología egresado de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Maestrando en Cultura y Comunicación (UBA), y profesor de Historia, Lengua y Literatura. Actualmente, se desempeña como docente de la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV) en las carreras: Lic. en Gestión Cultural y Lic. en Periodismo. Ha participado, como expositor, en diversas Jornadas y Seminarios en Argentina, México y Chile, y es autor de numerosos ensayos y artículos (publicados en libros y revistas especializadas) referidos a problemáticas vinculadas con la filosofía, la política y la comunicación. Integra varios proyectos como profesor-investigador (UBACyT, CONICET, REDES-UNDAV). Participó, como docente, en 2012, de las Cátedras Populares organizadas por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, en las localidades de El Bolsón, Córdoba y Santa Fe, de la República Argentina.

Algunas palabras sobre la cuestión de lo común desde el psicoanálisis lacaniano.

Diego Sadrinas (UBA-IIGG/CONICET)

Resumen: La pregunta por lo común es tal vez una de las preguntas más elusivas y más conflictivas que pueden ser planteadas en el marco de las ciencias sociales. Pero también la más inevitable. ¿Es posible hablar de una ontología a partir de la noción de sujeto? Y si lo es, entonces, ¿qué nos une? Dichas cuestiones han suscitado las más variadas y polarizadas respuestas, haciendo de lo común un encuentro imposible, pero también necesario. Necesario, porque de lo común no simplemente se habla, sino que se acude, se busca, se persigue sin descanso, en este afán irrefrenable que convoca a los pensadores a tratar de encontrar este esquivo fundamento "transindividual".

Por su parte, el discurso psicoanalítico, en particular las elaboraciones de Lacan, no se desembarazan de este problema, sino que por el contrario, abordan directamente la cuestión. Pero sus intervenciones no se enmarcan de llano en ella, no se agregan simplemente al debate, sino que buscan subvertirla, hacerla caer. A partir de nociones claves de la clínica psicoanalítica como las de sujeto, relación, saber y síntoma, intentaré dar cuenta de estas elaboraciones y buscaré avanzar hacia una posible introducción del problema de lo común en el psicoanálisis lacaniano.

Palabras Clave: Común – Freud – Lacan – Ontología - Psicoanálisis – Teoría Social.

Abstract: The question of the common is maybe one of the most elusive and conflictive ones of those that can be raised within the context of the social sciences. But also the most inevitable one.

Is it possible to talk about an ontology from the notion of subject? And if it is, then, what binds us? These questions have raised the most varied and polarized answers, making of the common an impossible encounter, but also a necessary one. Necessary, because of the common, one does not simply talk about, but also it is sought, it is pursued relentlessly, in this this irrepressible desire that summons thinkers to try to find this elusive "transindividual" foundation.

On his part, the psychoanalytic discourse, in particular the elaborations of Lacan, do not rid themselves of this problem. On the contrary, they address the issue directly. But its interventions do not framed plain in it, they do not simply add themselves to the debate, instead they seek to subvert it, make it fall. From key notions of the psychoanalytic clinic, such as subject, relation, knowledge and symptom, I will try to give account of these elaborations and seek towards a possible introduction to the problem of the common in the lacanian psychoanalysis.

Key Words: Common – Freud – Lacan – Ontology – Psychoanalysis – Social Theory.

1. Sobre discursos cruzados

Tal vez por cierto pudor, o incluso vehiculizado por cierta versión académica de la culpa, entiendo que un trabajo de este tipo debe ser previamente justificado. Esto, en tanto de lo que se trata aquí es de leer un discurso a la luz de otro, que ciertamente no apuntan en la misma dirección. Me refiero a la filosofía y al psicoanálisis. Bien es sabido que en cuanto a de teoría social se trata, los cruces entre diversas corrientes, posicionamientos y paradigmas son moneda corriente del grueso de los trabajos. Sean de vertiente ensayística o teórica, los hay "intrateóricos" –es decir, entre diversas disciplinas y corrientes dentro de un campo más grande como puede ser el de la llamada "teoría social"- como "interteóricos" –caracterizados como aquellos que se valen de elementos provenientes de discursos ostensiblemente ajenos para contribuir a nuevas elaboraciones dentro de la propia teoría-. En ese sentido, ninguna justificación pareciera ser a priori necesaria. De todas maneras, considero que algunos lineamientos deben estar claros desde el comienzo.

Largo rato la filosofía se ha buscado ocupar de la cuestión del ser y de la existencia en común, a veces expresamente, otras soslayadamente cuando no tácitamente. Pareciera que inevitablemente el problema de la filosofía es el problema del ser, si se toma aún como fundante aquella famosa interrogación de Leibniz, al preguntarse "¿por qué hay algo en lugar de nada?". Las elucubraciones alrededor de esta cuestión han dado fruto a las más formidables teorías sociales, pudiendo todas ellas sintetizarse quizás a esta reformulación de aquella primera interrogación: ¿Qué es lo que hay?

Esta pregunta ha suscitado todos los debates habidos y por haber dentro de las ciencias sociales. Categorías esenciales -y esencialistas- como las de ser, comunidad, individuo y sociedad –tienden a recorrer las teorías sociales como fantasmas que a veces no se mencionan pero que igual las habitan- han sido algunas de las más resonantes respuestas a esta pregunta. Pero tal vez

sea con el surgimiento del estructuralismo, y su vertiente posterior, el posestructuralismo, desde los cuales nuevas formas de pensar y repensar la ontología pudieron ser posibles. Ello, en tanto su gesto principal es la deconstrucción de entidades sustanciales, para disolverlas en una red de entidades diferenciales, no sustanciales (Zizek, 2007). Claro que está que, a partir de dicho "gesto", la cuestión del ser-en-común no podía ser pensada de la misma manera.

Sin embargo, considero que aún allí, en el campo del estructuralismo y el posestructuralismo, se requiere de máxima atención para no caer nuevamente en la trampa del sustancialismo, tan propia del discurso filosófico, el cual es sabio y se vale de su experiencia en apropiarse de los retazos de otros discursos sin variar sus fundamentos. En general, lo suficiente como para no cuestionarse a sí mismo. Aquí entra entonces, según la interpretación que propongo sostener en este trabajo, el discurso del psicoanálisis.

Si me valgo del discurso psicoanalítico, es a modo de intentar aportar alguna consideración para pensar hoy lo común y, ¿por qué no?, la cuestión de un saber común. Ya que considero que de eso se trata en última instancia lo común, de un saber que se sostenga "para-todos". En este sentido, a partir del descubrimiento de Freud y las interpretaciones que de éste hace Lacan a la luz del estructuralismo y posestructuralismo, creo que es posible pensar nuevamente la filosofía en general y, decididamente, la categoría de lo común en particular.

Pero esto no puede comenzar sin un a priori fundamental: el psicoanálisis no es una filosofía. Se trata de un discurso que apunta exclusivamente a la clínica, y como tal, es completamente ajeno a la filosofía en cuanto a su práctica. Pero, por otro lado, el quiebre que produce el psicoanálisis en cuanto a la interpretación de los discursos existentes es también un quiebre lógico, que desafía a repensar lo que hasta ahora se ha escrito. Ya no desde una lógica del ser o una lógica para-todos, sino por el contrario, desde una lógica que observa la propia imposibilidad estructural de ese para-todos. Se trata de una lógica del *no-todo*, sostenida en el complejo de castración y la noción de sujeto que éste implica.¹

Ahora bien, no obstante lo recién planteado, el discurso psicoanalítico no es ajeno a ningún saber, como bien es sabido por Lacan, que a lo largo de sus seminarios se valdrá de numerosos y variados textos para reescribirlos desde su lugar de psicoanalista. Por el contrario, tal como lo expresa Milner, dado el peso de sus supuestos, si algo como el psicoanálisis existe entonces determinados saberes, y en particular la filosofía, deben ser reescritos (2012). Ello, siempre sin perder de vista que hablamos de dos discursos radicalmente distintos –vale decir inconmensurables–, aunque se valgan uno del otro.

[1] Sobre la noción de sujeto que inaugura el discurso psicoanalítico se tratará el próximo apartado. En cuanto a la lógica del *no-todo* y sus implicancias respecto de "lo común", el tercer y último apartado versará sobre esta cuestión.

En consecuencia, esto deja en evidencia dos posibles caminos para pensar lo común: uno "filosófico", el otro "psicoanalítico". El pasaje de un discurso a otro siempre implicará un riesgo. A esto se refiere Milner cuando advierte sobre el peligro de incurrir en una filosofía del psicoanálisis:

De manera general, me parece que hay dos programas diferentes: o bien tomar en cuenta la aparición del psicoanálisis freudiano y lacaniano para, en cierto modo, seguir como antes, o bien tomarla en cuenta para, justamente, no seguir como antes. Usted sabe [al entrevistador] qué significa vacunarse: tomar el agente patógeno justo en la cantidad suficiente para que pierda su virulencia; ésta es, en mi opinión, una de las maneras en que pueden ser presentadas la Escuela de Frankfurt y algunas otras. El filósofo se inyecta sólo lo suficiente la temática freudiana para que la filosofía siga como si esta temática no hubiese tenido ningún efecto (Ibíd.: 54-5).²

Entonces, de lo que se trata aquí es de re-pensar lo común a partir de las consecuencias del descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y las interpretaciones que de sus textos realiza Lacan. Es decir, de acuerdo a la lógica del discurso psicoanalítico, sin reponer o recaer en este intento en una filosofía de lo común "inyectada de inconsciente".

1.1. Sobre el psicoanálisis y lo social

Es necesario realizar una nueva digresión antes de proseguir hacia el tema central de este trabajo. Creo inevitable decir algo respecto del psicoanálisis como referente para pensar el lazo social. ¿Qué potencialidad tendría para ello una práctica que, en principio, aparecería desligada de lo colectivo, sino más bien orientada a la cura personal a través de la palabra?

Al respecto existe un prejuicio, un tanto justificado, que liga lo psicoanalítico a lo puramente personal, haciendo de los escritos de Freud considerados de mayor intervención "política" antes que psicológica –a saber, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, *El malestar en la cultura*, *El porvenir de una ilusión*, o bien *Moisés y la religión monoteísta*– aventuras de éste para pensar lo social a partir de su discurso, pero sin establecer una relación análoga con la clínica. Consignando así una suerte de distinción estéril e injustificable entre un "psicoanálisis aplicado" y uno "a secas". De acuerdo a esta interpretación, las nociones clínicas sobre el sujeto deben ser entendidas como reducidas a un modelo "personal" que poco tiene que decir o aventurarse sobre los fenómenos sociales, los cuales responden a otra lógica, la cual uno corre peligro de no percibir en su

[2] Y continúa: "En cualquier caso, el problema de Lacan no es leer a Kant a la luz de Sade o a la inversa; su problema es leer a uno y otro a la luz del psicoanálisis. Mire, el problema es el siguiente: la enciclopedia es siempre un riesgo, sencillamente porque tomar los saberes como un todo es equívoco" (Milner, 2012:55).

complejidad al caer en esta suerte de traducciones reduccionistas. Al respecto y en oposición a este prejuicio, el propio Freud en *Psicología de las masas y análisis del Yo* ya señalaba que:

La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. (...) En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, "el otro", como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado (Freud, 2013[1921]:2563).

En Freud, la relación analítica aparece entonces como núcleo o grado cero del lazo social dado que todo vínculo social implicará en Freud una renuncia pulsional, que se va a saldar a título individual por medio de la neurosis, como expresaría magistralmente en su escrito posterior *El malestar en la cultura*.³ Lo social resulta así fundamento de lo individual, haciendo de la distinción entre ambas dimensiones algo estéril, a partir de la siempre presente figura del otro.

Por su parte, en las elaboraciones que realiza Jacques Lacan la ambivalencia entre lo individual y lo social era tal que figuraba ya en sus primeros trabajos, siendo la noción de sujeto lacaniano el punto nodal entre ambas dimensiones.⁴

En uno de los artículos de su segunda compilación de escritos, llamado *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, Lacan analiza un conocido juego de lógica entre un grupo de prisioneros que no pueden verse a sí mismos, pero sí a los otros participantes, pudiendo llegar a la certidumbre (*momento de concluir*) de quiénes son ellos (*tiempo de comprender*) a partir de la mirada de los otros (*instante de la mirada*). Aquí el autor, análogamente a como lo hubiera desarrollado en su escrito sobre el *estadio del espejo*, da cuenta de la naturaleza social del sujeto, el cual nunca es sin el otro:

El "yo" [je], sujeto del aserto conclusivo, se aísla por una *pulsación de tiempo* lógico respecto del otro, es decir, respecto de la relación de reciprocidad.

[3] "El designio de ser felices que nos impone el principio de placer es irrealizable; más no por ello se debe –ni se puede– abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización. Al efecto podemos adoptar muy distintos caminos, anteponiendo ya el aspecto positivo de dicho fin –la obtención de placer–, ya su aspecto negativo –la evitación de dolor–. Pero ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos." (Freud, 2013: 3029).

[4] Como explica Stavrakakis, "Lacan estaba advertido de un movimiento de doble vía entre el nivel individual y el nivel social. A medida que su trabajo evolucionó y se radicalizó su enfoque, se vio inducido a deconstruir la entera división esencialista entre los dos niveles. (...) Consigue esto introduciendo una novedosa concepción de subjetividad, una concepción "sociopolítica" de la subjetividad no reducida a la individualidad, una subjetividad que abre un nuevo camino a la comprensión de lo "objetivo". Por esa razón, la mayoría de los intentos contemporáneos de articular un enfoque lacaniano del nivel de lo colectivo o de lo sociopolítico, el nivel objetivo, se basan en la premisa del sujeto lacaniano" (Stavrakakis, 2007:17).

Este movimiento de génesis lógica del “yo” [je] por una decantación de su tiempo lógico propio es bastante paralelo a su nacimiento psicológico. Del mismo modo que, para recordarlo en efecto, el “yo” [je] psicológico se desprende de un transitivismo especular indeterminado, por el complemento de una tendencia despertada como celos, el “yo” [je] de que se trata aquí se define por la subjetivación de una *competencia* con el otro en la función del tiempo lógico. (Lacan, 2008: 202).

Guiándonos por esta afirmación, lo individual no puede ser sino el predicado de lo social, una instancia que emerge en un tiempo posterior. Hablar de individuo desde el psicoanálisis presenta un error, con consecuencias determinantes para las ciencias sociales.

El punto de quiebre, la frontera que traza la división, es entonces el inconsciente. Esto resulta crucial para comprender el límite que representa el psicoanálisis con respecto a las concepciones de psiquismo tanto previas como posteriores al descubrimiento freudiano. El yo a partir de Freud se muestra en el extremo opuesto de la etimología del término individuo. Por el contrario, el inconsciente hace del yo un yo escindido, opaco a sí mismo, que libra al sujeto de cualquier posibilidad de pensarse autónomo. En este sentido, el inconsciente será, en palabras de Lacan “aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad del discurso consciente” (Lacan en Levin, 2012: 28).

Esa continuidad nunca llega a restablecerse totalmente, ya que encuentra un obstáculo en este quiebre que la vuelve imposible. Esta falta será condición del discurso del psicoanálisis, y por tanto, imposibilidad estructural tanto de una realidad individual como de un fundamento común de la existencia.

Tenemos entonces dos dimensiones: lo colectivo, objetivo –lo social-, en tanto la dimensión de los otros, lo que en Freud es lo cultural. O como veremos a partir de Lacan, el campo del Otro, a saber, el lenguaje. Y lo individual, subjetivo, también lo pulsional en Freud, cuyo goce entra en prohibición por las restricciones culturales. Como cruce entre ambas dimensiones aparece el sujeto que define Lacan, como categoría que permitirá transitar de la falta en el sujeto –lo subjetivo- a la falta en el Otro –lo objetivo.

2. “¿Quién habla?": Sobre la falta en el sujeto.

Tarea difícil si las hay la de encerrar en algunas páginas una definición de la compleja noción de sujeto que construye Lacan. Difícil pero inevitable si el tema que subyace a este trabajo es el de la ontología, o al menos, el de una posible ontología. Si se quisiera sintetizar este apartado a, uno debería decir que de lo que se trata aquí es del sujeto de la falta, lo cual dice poco y oculta mucho. En lo que sigue trataré de desarticular dicha afirmación, siempre con la salvedad de que un análisis serio y exhaustivo de la misma requeriría una extensión igual a la de varios trabajos como éste.

La propuesta de Lacan, en consonancia con el descubrimiento freudiano, se vincula a la aparición de la hipótesis de un sujeto del inconsciente en oposición al sujeto de la consciencia. Ya Freud acentúa que el inconsciente no tiene nada que ver con la conciencia. Se trata de algo ajeno, distinto, inconciliable e inasimilable con el resto, incapaz de ser captado por la propia reflexividad. En la interpretación de Lacan, el sujeto, noción que acuña desde su etapa estructuralista, no podría por lo tanto ser asimilable al yo transparente, sino que debía ser antinómico de éste, desprovisto de cualquier autonomía.

A partir de la radicalización del esquema Saussureano y las posteriores elaboraciones en torno al campo de la lingüística,⁵ Lacan desarrollaría su "giro", entendido aquí como la introducción del lenguaje como condición del inconsciente. Se hace del inconsciente de Freud en contra de todas las acepciones que entienden al inconsciente como un reservorio pulsional, una voluntad oscura y primitiva, para redefinirlo como los efectos de la palabra en el sujeto. El sujeto adviene entonces como efecto de significante.

El psicoanálisis sitúa en primer lugar al sujeto, pero su movimiento específico es situarlo en relación con un no-saber. Como afirma Lacan en su célebre artículo *Subversión del deseo y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (2002), el discurso del psicoanálisis busca diferenciarse de la filosofía tradicional, de Hegel en particular, que sitúa al sujeto en relación con un saber. Aquí, a diferencia de la filosofía, el saber se inscribe de alguna manera y en cierto lugar en el sujeto, pero sin que éste sepa lo que está haciendo.⁶ Su rasgo esencial es que el sujeto no sabe, y en esa ignorancia radica la alienación del yo. La lógica aristotélica queda así subvertida por el postulado lógico *yo es otro*. Existe algo de su conocimiento que al sujeto se le escapa, una ignorancia que no es deliberada ni intencional, sino que por el contrario, es constitutiva, consecuencia de la entrada del sujeto al campo de lo simbólico. La primera pregunta qué uno debe hacerse entonces es ¿por qué el sujeto no sabe?

La distinción entre ego y sujeto puede encararse desde diversos ángulos. En este caso me basaré fundamentalmente en tres de ellos: el artículo de Lacan sobre el estadio del espejo, su

[5] Resulta imposible dada la extensión de este trabajo referirme ampliamente a esta cuestión, pero sí es preciso decir algo acerca del status del esquema de Saussure en el discurso de Lacan, sin la cual las próximas menciones a la noción de significante carecerían de su peso específico. Para Saussure la relación entre significante y significado es de carácter arbitraria, extraña a cualquier relación directa o natural. Pero esta pura diferencia sólo es admitida en los niveles del significante y del significado en su forma independiente. Considerados en conjunto producen el signo, instalando una positividad en su interacción. En Lacan, la radicalización de la barra que separa esos dos niveles implica su relación no es la de dos niveles equivalentes, en donde la prioridad pasa de la unidad entre ambos (significado) a la división (significante). Al romper esta unidad del signo saussureano, la misma pasa a ser una ilusión producto del juego entre significantes.

[6] "A saber, la manera justa de contestar a la pregunta: ¿Quién habla? cuando se trata del sujeto del inconsciente. Pues esta respuesta no podría venir de él, si él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia entera del análisis nos lo enseña" (Lacan, 2002:762).

diagramación del grafo de deseo y su interpretación del complejo de Edipo. Todos modelos paradigmáticos en los que se describe el advenimiento del sujeto al lenguaje.⁷

Si tomamos como referencia el primer modelo, en el espejo el niño aparece como un organismo fragmentado que obtiene mediante éste una imagen idealizada del sí mismo, momento en el que puede percibirse por primera vez como un todo unificado. La expresión de cuerpo fragmentado acuñada en ese texto representa la idea de un cúmulo incoherente de deseos, un caos indistinto del entorno. O lo que también podría calificarse como una suerte de estado fusional con el cuerpo de la madre. Dicha fragmentación experimentada por el niño es trasformada en la afirmación de su unidad corporal a través de la asunción de la imagen reflejada por primera vez.⁸ Así el niño adquiere su primera sensación de unidad e identidad.

El punto decisivo es que en determinado momento la criatura mueve la cabeza y busca la aceptación de que él es eso en la mirada de otro que lo reconozca, sin la cual quedaría sujeto a esa primera imagen especular, es decir, sujeto al cuerpo materno. En esta segunda etapa el sujeto internaliza el ideal del otro, la identificación del sujeto con los ideales que el otro tiene de él –cómo el otro lo ve-, que asume como propia. Esta unidad de lo imaginario es el resultado de la captura que realiza el niño de su imagen a partir de este ideal. La particularidad es que ya desde esta etapa el individuo nunca puede borrar el carácter externo y alienante de su propio fundamento.⁹ Es una ambigüedad inherente en virtud de esta necesidad de identificarse con algo externo, otro, diferente, con el fin de adquirir una base de identidad auto-unificada.

Este yo-ideal se instala como el pasaje del fantasma del cuerpo fragmentado a la ficción del cuerpo unificado, en el que se revela un callejón sin aparente salida: precisa de ese otro para afirmar su lugar, que a la vez se presenta como una amenaza que debe ser cancelada. Es una iden-

[7] Desde ya que las referencias que uno puede hacer a la obra de Lacan son infinitas, incluso en lo que toca específicamente a este trabajo. Es así que a efectos de lograr un mínimo de coherencia y linealidad argumental he decidido resignar elementos claves de su obra, como ser la introducción de los cuatro discursos, o bien, las fórmulas de la sexuación, también de notable riqueza a la hora de pensar diversos aspectos sobre la cuestión del lazo. Me remitiré entonces a los modelos y textos ya citados, a la vez que a referencias específicas a clases de algunos de sus seminarios.

[8] “El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (Lacan, 2002:100). Son, podría decirse, sus primeros pasos en el campo de la subjetividad.

[9] En este sentido se expresa Lacan al decir sobre la forma del yo ideal que “el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [je] su discordancia con respecto a su propia realidad” (ibíd.). En otras palabras, el goce propio de ese retorno está irremediabilmente perdido.

tificación positiva con un otro como aquel que posee a su vez lo que a ese yo ideal le pertenece. Este es el campo de lo imaginario, del carácter imaginario del ego constituido por identificaciones alienantes. En esta etapa el individuo se mueve en un campo inestable, de constantes tensiones, de agresividad y conflicto. Esta primera forma del yo se sostiene en una rivalidad con el semejante, el cual detenta la misma posición que él. Un movimiento posterior es necesario para alcanzar cierta estabilización:

Para que ese completamiento se produzca, debe establecerse el ideal del yo; el completamiento aquí implica que, con la instauración del ideal del yo, el yo deja de estar sujeto a la desintegración, ese tipo de desintegración que es común ver en la psicosis. Pues el ideal del yo proporciona un punto de observación o un punto fijo (...) fuera del yo que le da a éste su unidad, anudándolo, en cierto sentido" (Fink, 2015:144).

El único recurso en esta instancia es recurrir al lenguaje, al nivel simbólico, para adquirir una estabilidad en su identidad, una posibilidad de coexistencia no amenazante. En base a esta identificación con la ley del significante es que la subjetividad puede advenir. Es el pasaje del campo imaginario al campo simbólico, tal cual lo representa el complejo de Edipo.

2.1. El complejo de Edipo.

En *La Familia*, texto de inspiración durkheimiana, Lacan reproduce este desplazamiento por medio del desarrollo de tres movimientos por los que el sujeto se mueve de lo real a lo simbólico. Estos movimientos son el complejo de destete, el de intrusión, y finalmente el de Edipo.

En la primera etapa, el complejo de destete, sucede la separación de la imago materna como unidad fija, convirtiendo a la ruptura de este vínculo imaginario con la madre en la figura de una nostalgia con un todo, asimilada a una pérdida de una supuesta totalidad del ser.¹⁰ Aquí el niño aparece como falo de la madre.¹¹ Se trata de una experiencia de satisfacción absoluta en el seno materno, de la cual fuimos privados.

[10] En este sentido es más que notable la forma de Lacan para referirse a esta etapa, tan cara a los discursos sociales que sostienen la posibilidad de armonía y re-encuentro: "La saturación del complejo funda el sentimiento materno; su sublimación contribuye al sentimiento familiar; su liquidación deja huellas en las que es posible reconocerlo; esta estructura de la imago permanece en la base de los procesos mentales que la han modificado. Si pretendiésemos definirla en la forma más abstracta en la que se la observa, la caracterizaríamos del siguiente modo: una asimilación perfecta de la totalidad del ser. Bajo esta fórmula de aspecto algo filosófico, se reconocerá una nostalgia de la humanidad: ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria. Formas todas de la búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento y de la más oscura aspiración a la muerte." (Lacan, 2010a:43).

[11] Falo en este caso debe ser entendido como un significante que totaliza. Es aquello que nos ofrece completitud.

El segundo complejo, el de intrusión, instala la aparición de los semejantes ante la mirada del sujeto.¹² Es la prueba de que hay un otro como él, que aparece como rival en su identificación imaginaria. En esta instancia el otro es un objeto que se complementa a la imagen narcisista.¹³ Rivaliza con su condición de falo, desalojando al niño como objeto alternativo.

El tercer complejo es el de Edipo. El complejo de Edipo se vincula al ingreso del individuo al orden del significante, a la castración simbólica, que paralelamente es también el pasaje de la naturaleza a la cultura. En dicha operación es la función padre la que aparece como lugar privilegiado para separar al hijo de la lógica fusional con la madre y sujetarlo a la cultura. Es decir, operar como pasaje de un campo al otro. Durante esta etapa el progenitor se le aparece al niño como agente de la prohibición sexual que viene a reclamar su "lugar" –en tanto representa la imposibilidad de volver a la madre, de ser el objeto de deseo de la madre: prohibición del incesto y amenaza de castración-. Pero también agente de su transgresión –en tanto el padre se habilita como quien sí puede poseer aquello que la madre quiere.¹⁴

Entonces, recapitulando, tenemos tres momentos. En un primer tiempo el niño se identifica en espejo como objeto de deseo de la madre, sin intervención paterna. El niño desea ser lo que le falta a la madre. En un segundo tiempo el padre interviene imaginariamente como privador de la madre. Él puede privar al sujeto del objeto que a ella le falta, interrumpiendo la sujeción del niño a su madre y entrando en una instancia de rivalidad y amenaza. El tercer tiempo es finalmente el que determina la salida del complejo de Edipo en el cual

[e]l padre, como portador de falo, interviene como *el que lo tiene*, no el que lo es, y se produce el giro donde el falo pasa a ser el objeto deseado por la madre, y no ya solamente como el objeto del que el padre puede privar. Di-

[12] "El complejo de intrusión representa la experiencia que realiza el sujeto primitivo, por lo general, cuando ve a uno o muchos de sus semejantes participar junto con él en la relación doméstica: dicho de otro de modo, cuando comprueba que tiene hermanos" (Ibíd.:43).

[13] En este sentido, la salvedad que en el texto propone la noción de identificación imaginaria instaaura el conflicto en el plano de lo mental sin implicar una verdadera lucha por la vida y la cancelación del otro, sino más bien la aparición de los celos primordiales: "Al demostrar la estructura de los celos infantiles, la observación experimental del niño y las investigaciones psicoanalíticas han permitido esclarecer su papel en la génesis de la socialidad y acceder así a su conocimiento como hecho humano. Digamos que el punto crítico revelado por esas investigaciones es el de que los celos, en su base, no representan una rivalidad vital sino una identificación mental" (Ibíd.:44).

[14] Esto posee un carácter esencial en la constitución de la subjetividad ya que instala a la vez la represión y la sublimación: "[l]a tensión así constituida se resuelve, por un lado, a través de una represión de la tendencia sexual que permanecerá desde entonces latente hasta la pubertad –dejando lugar a intereses neutros, eminentemente favorables a las adquisiciones educativas-; por el otro, a través de la sublimación de la imagen parental que perpetuará en la conciencia un ideal representativo (...). Este doble proceso tiene una importancia genética fundamental, ya que permanece inscrito en el psiquismo en dos instancias permanentes: la que reprime se llama Superyó; la que sublima, Ideal del yo. Ambas representan la culminación de la crisis edípica" (Lacan, 2010a:64).

cho de otro modo: primero la instancia paterna se introduce de una forma velada, o que no se ha manifestado; en segundo término el padre se afirma en su presencia privadora, en forma no velada sino mediada por la madre; en tercer lugar el padre se revela en tanto él lo tiene. Esto favorece la identificación al padre, y es llamado Ideal del yo (Levin, 2012:60).

Esta identificación con el padre –propiamente dicho, identificación con la ley- es determinante, dado que es el vehículo que introduce la ley del significante como barrera entre la cosa materna y el niño. Pero no hablamos aquí del padre biológico, sino de una función simbólica, *nombre-del-padre* tal cual lo denominará Lacan. La introducción del nombre-del-padre es lo que permite pasar de una lógica imaginaria de destrucción del semejante a una coexistencia, habilitada por la castración. El *nombre-del-padre* es en este sentido un significante primero, que hace posible la articulación de la cadena de significantes y permite el advenimiento del sujeto al discurso. Para expresarlo coloquialmente, es quien dice “ésta no es posible, me reservo este goce, pero otras pueden ir a ese lugar”.

El significante *nombre-del-padre* instituye a la vez una pérdida y una producción. Por un lado, se requiere algo del sujeto que éste debe ceder, que es a ser el falo. Pero esa renuncia hace a la vez posible la emergencia del sujeto en su relación con la realidad simbólica. Esta prohibición será percibida como una nostalgia de algo que se perdió para siempre, lo *real*, entendido como una relación directa con las cosas no mediada por el lenguaje. Es la así llamada lógica fusional con la madre, hacerse uno con la totalidad y borrar la diferencia. En Freud es el principio de placer en *Más allá del principio de placer*, o el sentimiento oceánico tal cual lo describe al inicio de *Malestar en la cultura*.

Lo que se sacrifica es el acceso directo a este real presimbólico, que ahora se tratará de encontrar por medio de la simbolización. Se sacrifica al padre real, al padre que poseía al goce de las mujeres y que en *Tótem y Tabú* los hijos deciden matar. Es su muerte la que instala la prohibición, ya que él se “guarda el goce para sí mismo”.¹⁵ Lo *real* es entonces el lugar de la imposibilidad estructural. El goce real no es algo prohibido detrás de una barrera paterna. Es una imposibilidad lógica. Es el precio del *nombre-del-padre*, ticket de entrada a la cultura.

El lenguaje es manifestación de una pérdida. Como dice Lacan, es una demanda que fracasa. El sujeto se constituye finalmente, pero se constituye como sujeto de la falta, barrado, escindido, a precio de su alienación en lo simbólico. Es un sujeto de deseo, en tanto por medio del lenguaje de-

[15] Lacan es por demás elocuente al referirse al mito del padre de la horda en Freud: “Que el padre muerto sea el goce es algo que se nos presenta como el signo de lo imposible mismo. Y aquí volvemos a encontrar-nos con estos términos que defino como los que fijan la categoría de lo real –en tanto se distingue radicalmente, en lo que artículo, de lo simbólico y lo imaginario- lo real es lo imposible. No en calidad de un simple tope contra el que nos damos de cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico, se enuncia como imposible. De aquí surge lo real” (Lacan, 2010b:131).

sea salvar la brecha que lo separa de una supuesta naturaleza previa, irremediablemente perdida, y producida retroactivamente por la castración como fantasma de un pasado de completitud del cual fue privado por un otro. Es un deseo de volver a un estado primordial que jamás existió. La tragedia de la que nos advierte el psicoanálisis es que el mismo sujeto es condición de su pérdida, pues antes no había nada.

2.2. La relación entre saber y verdad.

Provoco aquí un segundo freno en el hilo del texto para llamar la atención en lo que se advirtió al principio del apartado como pregunta y a modo de título. Si el psicoanálisis sitúa al sujeto del lado del no-saber, entonces, ¿qué es lo que no sabe? La respuesta a esto resulta clave en lo que toca al tema central de este trabajo. Lo que el sujeto no sabe es precisamente la verdad. Lo que en el acto de simbolizar escapa a la simbolización.

Como se dijo más arriba, lo que es cierto a nivel del lenguaje lo es también a nivel del sujeto: la verdad no puede decirse toda porque en el decir siempre hay algo que falla, en la medida en que no hay pleno sentido. Lo que se dice jamás encierra el completo sentido de lo que se oye ni de lo que se quiere decir. Está ausente de toda proporción porque jamás puede decirse completamente. En ello radica la no-relación entre el significante y el significado. Si estamos condenados a hablar y a seguir hablando, es porque no es posible acceder a la comunicación total. Hablamos porque el lenguaje falla y no tenemos medio de llenar su vacío central (Levin, 2012).

El discurso del psicoanálisis sitúa al sujeto en un no-saber al posicionarlo allí donde su discurso vacila, donde el ser encuentra su límite y su verdad se le escapa. No se escapa porque está oculta o porque alguien la detenta, sino cual imposible. Esta es la raíz del acto fallido, síntoma de lo excluido, que aparece cuando el Yo vacila y el sujeto del inconsciente emerge. En ello radica la falacia del individuo y del agente, ego autónomo, que hace creer que actúa de pleno conocimiento cuando en realidad está movido por un deseo que constituye su verdad no sabida.

El inconsciente será entonces el campo de lo reprimido mediante la castración. Es el deseo que habita en el sujeto por medio de la falta, su barra, su real no realizado que retorna de lo excluido por medio de lo simbólico.¹⁶ Este es el sentido, contrario a toda pretensión esencialista, del *yo es otro*. Yo es otro porque en la instalación de la ley del significante se produce un resto no

[16] Esta relación entre el deseo y la palabra encierra en su complejidad tal vez toda la significación del discurso psicoanalítico. En este sentido se expresa Montalbán al decir que "[l]a paradoja que el psicoanálisis plantea también en este punto es que el objeto de deseo no coincide con la causa, hay una desigualdad inaugural entre ambos. La hiancia se expresa aquí, falta el objeto perdido, la cosa misma, y el objeto reencontrado nunca se acopla de manera adecuada a esta falta. El deseo es entonces deseo de objeto pero también y esencialmente la hiancia existente entre la causa y ese objeto (deseado), entre lo que se quiere decir y lo dicho, pues al deseo subyace una incompatibilidad fundante con la palabra" (Montalbán, 2008:54-5).

simbolizable, un residuo inaccesible que obstaculiza la continuidad del discurso del yo. La verdad se le encuentra inaccesible porque sólo se la conoce por sus efectos, ya que en su emergencia provoca la caída de un saber que aparecía a todas luces inequívoco. El saber que surge en su lugar es uno traumático. Es un saber acerca de la particularidad del goce del sujeto. Es en ese efecto de discontinuidad en lo real que el sujeto se produce.¹⁷

El yo, por su parte, no es otra cosa que esta construcción fantasmática que sostiene la identidad, mientras que el sujeto es el efecto del retorno de lo real no realizado. En su falta el sujeto experimenta un vacío, que buscará recubrir mediante actos de identificación que lo representarán ante otros. En dichos actos el sujeto busca acceder a una identidad plena que siempre se mostrará fallida. Por ello las formaciones del inconsciente a las que se refiere Lacan son el lapsus, el chiste, etc., ya que son efectos de significante propios de un quiebre en el saber. El sujeto es un *fading*, es lo que se dice que se oculta detrás de lo que habla, el entredicho.

Esta imposibilidad es lo que permite afirmar al discurso del psicoanálisis que no hay relación sexual. Lo cual es lo mismo decir que no hay proporción entre saber y verdad. Lo que está imposibilitado es la completitud, y precisamente esa falla es lo que nos lleva a vincularnos.

La introducción del significante es la marca que nos separa, en la medida que es la cicatriz de la entrada al lenguaje, la huella de la castración. Es aquello que diferencia a cada uno del resto, la identificación del deseo que en cada uno habita. Es lo que vamos a intentar repetir una y otra vez sin éxito. Constituye la marca de la ausencia de identidad originaria, su falta de esencia. Uno puede intentar colmarla mediante objetos del mundo de lo simbólico, pero esto sólo es posible porque el sujeto está desprovisto de sustancia que le provea un encuentro con lo real. Definirá al sujeto en cuanto a su deseo particular, expresará su singularidad. Lo que quedará del ser será entonces lo que en psicoanálisis se denomina su sexualización, un *ser sexuado*.

Aquí me detengo, dado que se ha arribado al quid de la cuestión. Si el sujeto está imposibilitado de cualquier esencia, desprovisto de cualquier identidad originaria, procederá a recurrir al campo del Otro a colmar su falta constitutiva, a buscar su objeto esperado. Pero aquí el sujeto dará los primeros pasos hacia un nuevo encuentro con la angustia, dado que el Otro, como nos dice Lacan, también está barrado.

3. Sobre la falta en el Otro

[17] Ese status de la verdad como efecto está ingeniosamente descripto por Lacan al decir que “[a] lo real, por su parte, las cosas no le van ni mejor ni peor. Por lo general, resopla hasta la última crisis. Su beneficio momentáneo es el lustre que consigue. Sería incluso el beneficio que podría esperarse de alguna revolución, ese lustre que brillaría durante mucho tiempo en el lugar, siempre turbio, de la verdad. Sin embargo, he aquí que de ese lustre nunca se ve más que el fuego” (Lacan, 2010b:202)

Se dijo que el deseo es deseo de la falta –desear ser la falta de- situada en primera instancia en la madre, quien a su vez desea lo que le falta. El deseo del niño se configura entonces como deseo de ser deseo de la madre, en otras palabras, desea ser querido. La madre aparece como el Otro primordial, por lo que el deseo es siempre deseo de Otro. Esto es lo que mencioné en el apartado 2.1 como deseo de ser el falo de la madre, desear ser el significante que la complete. Esto lleva a un conflicto interno inevitable, que se desencadena por saber qué es lo que el Otro quiere. La identificación propia va a estar anudada a la pregunta sobre qué debería hacer/ser para ser querido por el Otro, para ser deseo de Otro.¹⁸ Lo que se traduce en la pregunta ¿qué hago?, que introduce una hiancia fundamental entre el sujeto y el Otro, puesto que no se sabe qué es lo que el otro quiere. Mientras que en principio el sujeto se identifica con los ideales que el Otro tiene de él –el momento de la alienación descrito más arriba-, la pregunta por el deseo del Otro conlleva a un pasaje de la alienación a la separación:

“el sujeto debe enfrentar el hecho de que el Otro parece querer algo bastante diferente de lo que dice que quiere; que también el Otro está dividido entre los deseos conscientes y los deseos inconscientes. Al otro le falta algo y no sabe qué quiere realmente; el intento del sujeto de ser lo que el Otro quiere está condenado al fracaso: no puede ser su falo, entendido aquí como el significante de su deseo. (...) Es el paso de la alienación a la separación, separación del deseo del Otro, separación del intento afortunado de ser el significante último del deseo del Otro (“último” en el sentido de que colmaría completamente ese deseo y por lo tanto le pondría fin)” (Fink, 2015:148).

Esto se representa en la famosa afirmación “no hay Otro del Otro”, lo cual implica que no hay garantía última de lo que el Otro dice, ningún significante podrá operar en este lugar, ni Dios, ni el Estado, ni la Comunidad. Lo cual es lo mismo que decir que ningún dicho tiene más garantía que su propio decir, encerrado en la severidad del dictum lacaniano “no hay metalenguaje”. Esto significa que no existe discurso que no esté atado a los vaivenes del lenguaje, que transmita la totalidad de lo que significa. En suma, el Otro es incapaz de responder por ninguna verdad última, escenario ante el cual el sujeto queda perplejo.

[18] En palabras de Lacan: “Y a esto es a lo que responde nuestra fórmula de que el inconsciente es el discurso del Otro, en la que hay que entender el “de” en el sentido del *de* latino (determinación objetiva)...Pero también añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el “de” da la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber, la de que es en cuanto Otro como desea (lo cual da el verdadero enlace de la pasión humana). Por eso la pregunta *de* el Otro que regresa al sujeto desde el lugar de donde espera un oráculo, bajo la etiqueta de un *Che vuoi?* ¿qué quieres?, es la que conduce mejor al camino de su propio deseo, si se pone a retomarla, gracias al *savoir-faire* de un compañero llamado psicoanalista, aunque fuese sin saberlo bien, en el sentido de un: ¿Qué me quiere?” (Lacan, 2002:774-5).

Siguiendo a Lacan, la barra del sujeto (S) es la ley que vuelve prohibido –*interdit*, interdicto y entredicho- ese goce primordial, la juntura entre saber y verdad. La separación sucede entonces cuando para el sujeto el Otro deja de ofrecer un ideal, en tanto él tampoco es amo de su deseo, y el deseo del sujeto puede ser algo distinto al deseo del Otro. En contraposición, el sostenimiento del Otro es el soñar con un encuentro a futuro, que alcanzar la armonía y hacer desaparecer la diferencia es posible. Lo que se obtiene de ello es la esperanza en entablar una relación de equilibrio, de proporción con el Otro sexo.

El otro no responde porque existe una falta dentro de la estructura como lugar de la verdad, que está barrada. Por ello es posible situar al Otro como el lenguaje, porque es el lugar en donde falta algo, a saber, un significante que designe el proceso de significación.

Esa pérdida deja un resto que abre el juego a la sublimación, lugar del *plus de goce*. Este plus de gozar es todo lo que le queda al sujeto que ha atravesado la demanda, que ha experimentado la prohibición de goce y la falta en el Otro. La pérdida es entonces correlativa de una propiedad positiva, ya que habilita a que otros objetos vayan a ese lugar. Es un goce acotado, posible, regulado por lo simbólico. El sujeto entonces deja de hacer responsable al Otro por su satisfacción, que deja de ser el único que puede aportarla.

A partir de esta imposibilidad, las identificaciones introducen la necesaria ficción de alcanzar ese goce perdido, pero tarde o temprano el encuentro con lo real revela la falla de nuestras construcciones imaginarias, su incapacidad para representar la totalidad de nuestro deseo (Stavrakakis, 2007). La función de la búsqueda de cubrir esa falta en el Otro –y por consiguiente, la falta en el sujeto- es la fantasía, el campo al que recurre el sujeto para fantasear cubrir la falta en lo simbólico. La fantasía, al recubrir la falta permite el sostenimiento de la estructura. Carece de sentido, pero otorga sentido a las acciones del sujeto. En otras palabras, toma el lugar de algo que no está, pero sin serlo. Encarna la falta junto con la promesa de colmarla.

Esto es lo que da cuenta de la singularidad del sujeto. Nuestro fantasma es nuestra forma particular de relacionarnos con el goce que nos diferencia. No puede ser para-todos porque su inscripción nunca es igual en cada sujeto. Cada sujeto no es *uno más*, sino, como dice Lacan, *un uno*, incommensurable en su síntoma al síntoma del otro:

Al final es la inexistencia de ese Otro la que el sujeto capta como nombre propio de su falta de objeto que en ningún Otro podrá suturarse y que horada su ser, el nombre propio del lugar que cada cual no ha tenido en el Otro y que vendrá por fin a revelar su inconsistencia, la absoluta alteridad del Otro sexo, dejando al descubierto el vacío de la pulsión: la causa está vacía. Al final no hay Otro, sino alteridad y diferencia que ningún S1 puede escribir. (Montalbán, 2012:92)

Por ello lo real persiste, *no cesa de no escribirse*. Se resiste a toda simbolización, y en ese sentido es que propongo aquí entender que toda estructuración simbólica debe comprenderse como una estructura que implica la falta de un significante, un menos Uno como significante que no emerge y deja la marca sintomática del sistema, aquello que lo excede.

Así, Comunidad, Sociedad, Pueblo, Estado, por mencionar algunas, no son más que estructuras fantasmáticas que buscan recubrir la falta apareciendo como totalidades cerradas. Recursos a los cuales apuestan los sujetos para recubrir su división, invisibilizando su exceso. Pero, si algo nos enseña el discurso del psicoanálisis, es que hay retorno a la armonía perdida, en el sentido en que no hay un tipo de lazo social al cual alguna vez pertenecemos o experimentamos que nos otorgue acceso al goce sin restricciones culturales o sociales, que calme nuestro malestar. Este tipo de operaciones siempre recubren una exclusión a la que es preciso estar atento, pues como significantes emergen de un orden marcado por una negatividad constitutiva.

El problema es que no existe significante que pueda ocupar universalmente el lugar del *ser* en tanto sustancia. Precisamente porque si algo puede decir el psicoanálisis sobre el *ser* es que se trata de un *ser sexuado*. Es sexuado porque la negatividad constitutiva es la marca del cruce entre el significante y el goce, lo *real* del cruce, que en psicoanálisis recibe el nombre de sexualidad. Esta posición de ser como ser sexualizado es lo específico del discurso lacaniano, ya que abre el camino a entender que lo sexual en el psicoanálisis debe ser el opuesto al juego de producción de sentido, precisamente aquello que lo interrumpe y lo vuelve imposible (Zupancic, 2013). La palabra y la sexuación son testimonios de la falta en ser. El libre acceso al goce prohibido es el libre acceso al Otro sexual sin mediaciones, sin barreras. Por el contrario, la única relación posible es entonces a través de nuestro fantasma.

Así, no parecería haber esperanza alguna a que algo de lo común pueda ser dicho. ¿Cabe preguntarse, con todo lo delineado hasta aquí, si lo común tiene lugar del lado del discurso del psicoanálisis? Pareciera que lo único sobre el *ser* que puede decirse respecto del status de ser sexuado, parlante y mortal que detenta el ser humano, es precisamente el fundamento de su separación.

4. Sobre lo común que nos queda

¿Qué queda del *ser* ahora que arribamos a su estado de ser sexuado? La respuesta está del lado de tal vez una de las afirmaciones más potentes y populares de Lacan: *no hay relación sexual*. Con ello Lacan sintetiza el problema de la fantasía de una relación armoniosa con el Otro. La relación sexual es imposible como proporción, relación directa entre el deseo propio y el del Otro, pues no hay comunión. La relación con el otro queda condicionada inevitablemente a la forma en que el deseo habita en cada uno, su síntoma, en tanto único *partenaire*:

la relación sexual proporcional (expresada en el “no hay relación sexual” de J. Lacan) queda condicionada por el modo de satisfacción particular de cada uno, que es algo inconmensurable a la relación con el *partenaire* y no asegura proporción ni equilibrio algunos con el Otro, generando más bien el desencuentro radical, cuyas incertidumbres el recurso fácil a “lo natural” de la naturaleza humana universal ha querido difuminar (Montalbán, 2012:18).

La ausencia de relación sexual no implica en absoluto nuestra imposibilidad de vincularnos. Todo lo contrario, es lo que condiciona el vínculo mismo. Una vez caído el Otro en su realidad de Otro barrado, el sujeto da cuenta de su soledad y la imposibilidad de la relación sexual. En este sentido, la única mediación con el Otro es a través del síntoma de cada uno, su forma particular de entablar una relación con su goce. Este es el verdadero *partenaire* del sujeto, que lo acompañará hasta su muerte. El síntoma entonces es lo que viene a suplir la relación sexual y ser lo más cercano al encuentro verdadero e imposible. Es en esta etapa que los seres parlantes encuentran la posibilidad de establecer un lazo, la posibilidad de un decir a partir de la castración en lugar de la proporción. Es donde la falta se simboliza y es posible hacer algo ahí con el síntoma, ya no desde la impotencia, sino desde la imposibilidad.

Cada sujeto con su síntoma. En este sentido es que se habla de un lazo que no haga masa. Porque no se trata de muchos, ni de todos, sino de cada uno en lo específico de su encuentro con la falta en el Otro.

Aquí es donde *lo común* encuentra su punto muerto. Se establece una barrera al mismo tiempo que se establece un lazo. Todo ser es ser-en-el-Otro en tanto atravesado por lo simbólico. Pero este ser en el Otro tampoco da las condiciones de la sustancia, ya que algo siempre lo excede.

Lo real aparece entonces como un obstáculo que persiste y subvierte todos los intentos de domesticarlo, de simbolizarlo. Esto es lo trágico: queda inevitablemente fuera de cualquier ontología, dado que para llegar al ser es necesario quitarle aquello que al incluirlo, le impide constituirse como tal (Zupancic, 2012). Se le debe quitar esta frontera interna desde la cual es imposible sustancializar ente alguno, su fuera-de-ser que lo hace no-todo.

Es lo que se impide que se forme un Uno a partir de dos. Lo que impide reponer la lógica binaria que permitiría hablar de una ontología en psicoanálisis. No es entonces una lógica de la diferenciación, ni se trata al hablar de ser sexuado de dos seres antagónicos diferenciados por el sexo, pues eso sería instalar una ontología de la diferencia, sustanciar ambos entes en tanto qué es uno y qué es otro. Lo que ambos sexos comparten es precisamente su antagonismo, su contradicción, su imposibilidad de ser en tanto entidades completas:

el postulado psicoanalítico es al mismo tiempo mucho más modesto y radical: los sexos no son dos de una manera significativa. La sexualidad no encaja en dos partes: no constituye un uno.

Está atascada entre “no exactamente uno” y no exactamente dos (o más); gira alrededor del hecho de que el “Otro sexo no existe”, lo cual implica decir que la diferencia no es ontologizable, más bien, es (o funciona) como la piedra en la que tropieza toda ontología (Ibíd.: 42).

Por ello, el psicoanálisis nada nos puede decir sobre la verdad del ser, porque en todo caso nos advierte y reformula la cuestión: no hay ser en verdad. La única ontología posible desde este discurso es la del síntoma. Síntoma entendido como nuestro rastro de haber sido atravesados por la palabra y, como explica Žižek, haber vinculado nuestro goce a una determinada formación signifiante que le aporte un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo (2003). Es el único reducto de sentido del sujeto, y por lo tanto, su única *sustancia* posible, el único soporte de su *ser*, o más bien, su *ser-en-falta*. Es el signifiante reprimido en el sujeto que es al mismo tiempo su condición. Paradójicamente, lo único común a cada sujeto.

En este sentido, el psicoanálisis no ofrece ni reconciliación ni síntesis posible. No hay reencontro, sino que enfrenta a los seres parlantes con nuestra imposibilidad y, en todo caso, ofrece la alternativa de producir un decir un poco menos tonto, a partir de la identificación con el *par-tenaire* de cada uno. Un desplazamiento del decir de la impotencia a la imposibilidad. Como diría Lacan en la última etapa de su enseñanza, un saber-hacer-ahí con el síntoma. Pero quien tal vez mejor lo expresa haya sido Freud, quien, para finalizar *Más allá del principio de placer*, cita maravillosamente el siguiente fragmento de una poesía:

“Si no se puede avanzar volando, bueno es progresar cojeando, pues está escrito que no es pecado cojear” (Freud, 2013:2541).

Bibliografía

Fink, B. (2015): *Lacan a la letra. Una lectura exhaustiva de los escritos*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.

Freud, S. (2013): “Más allá del principio de placer”. En: *Obras Completas*, vol. 18, 1° edición. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

----- (2013): “Psicología de las masas y análisis del yo”. En: *Obras Completas*, vol. 19, 1° edición. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

----- (2013): “El malestar en la cultura”. En: *Obras Completas*, vol. 22, 1° edición. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Lacan, J. (2008): *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2002): *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2010a): *La Familia*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.

----- (2010b): *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Levin, H. (2012): *Lacan. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadratta.

Milner, J. C. (2012): *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

Montalban Peregrín, M. (2009): *Comunidad e inconsciente. El psicoanálisis frente al hecho social*. Málaga: Miguel Gomez Ediciones.

Stavrakakis, Y. (2007): *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Žižek, S. (2003): *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Zupancic, A. (2013): "Diferencia sexual y Ontología". En: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre psicoanálisis y filosofía*. Barcelona: Ediciones S&P.

Diego Sadrinas: IIGG-CONICET dsadrinas@hotmail.com Licenciado en Sociología (UBA, 2011). Estudiante de Derecho por la misma universidad. Doctorando en Ciencias Sociales, también por la UBA. Becario doctoral del CONICET desde 2013. Miembro del grupo de investigación "Teorías Sociológicas de la Comunidad", dirigido por Pablo de Marinis, con sede en el IIGG. Integrante de diversos grupos de lectura y actividades organizadas por la Escuela Freudiana Argentina.



Edición y prefacio

Sergio Tonkonoff

Prólogo

Gina Zabłudovsky

Esteban Vernik, Facundo Martin, Iván Kitay, Leonardo José Ostronoff, Pablo Bonavena, Facundo Rocca , Marcelo Arnold, Pasquale Serra, Iván Dalmau, José Geraldo A. B. Poker, Esteban Domínguez, Lucía Wegelin, Federico Abiuso y Matías Alcántara, Javier Waiman, Agustín Mendez, María Magdalena Tosoni, Juliana Miraldi, Griselda Henríquez, Ricardo Viscardi, Sebastián Touza, Pablo Di Napoli, Charlles Da Fonseca Lucas, María De Los Ángeles Pozas Garza, Pablo Andrés Castagno, Beatriz De Paula Silva Ribas, Cleber Ranieri Ribas De Almeida, Pedro Cerruti, Luis Ernesto Blacha, Ana Inés Heras Monner Sans, Claudio Véliz, Diego Sadrinas